文化與歷史的追索

—余英時教授八秩壽慶論文集—

田浩(Hoyt Tillman) 編

前言
——我們所認識的余英時老師

我們四個同門想講一些余英時老師的故事，希望幫助未來的讀者除了透過他的書，還可從另外一個角度稍微知其人，進而了解他的價值觀。沒機會與余英先生談話的人，可能會覺得很難了解他。比方說，爲什麼這位學者的英文著作比較少，可是在哈佛、耶魯、普林斯頓三所名牌大學任教數十年，而且是頭一位獲頒Kluge Prize的亞洲歷史學家？爲什麼他寫了很多中文書，但不願意接受邀請到中國大陸？簡短的回憶當然不能說清這些大事，但是未來的讀者仍可以參考，從而更認識余先生。

哈佛大學的年代

田浩

「我1949年5月27號在上海解放了。」余老師這樣開始給我解釋，他如何到哈佛大學研究生的路程。上海解放之前，他父母先離開中國大陸，而讓他留下來管一些家裡的事，然後到北京入燕京大學修秋天的課。年底他的父親來信說已到了香港，而他也應該來。因他不知道如何去，就問他父親在北京的朋友。他們告訴他：到公安局那邊申請批准過年至「九龍」探親，一定不要提「香港」。如果官僚問九龍在哪，就簡單回答，屬於廣東省。北京官僚確實有問，但因爲不知道九龍就是香港，就批准他去，所以他合法地離開大陸。可是他沒有護照或者任何正式身分，因此錢賓四先生幫他申請哈佛大學博士班時，他不能利用哈佛獎學金入學。在余先生看來，臺灣國民黨政府懷疑他是左派激

進分子，所以告訴美國領事館，一定不要給他簽證到美國。幸虧他見到一位耶魯大學在香港的代表，而這位美國人信任他，介紹他給美國領事館，否則他不能離開。他想著說，他一輩子每次碰到大障礙的時候，就會有貴人幫忙。可是領事館不給普通的簽證，只給一張特別的許可證：他只能一次入美，如果離開美國就不能再入，而且必須每年申請延長。所以到了美國以後，就每年申請延長。因爲這張特別許可證很少見，承辦的官員不太了解，而必須研究一下、向上司請示等等，每每令他等待很久。在哈佛大學取得博士學位，並在哈佛任教以後，臺灣政府對他改變看法，願意給他中華民國的護照。但他回答：不需要，現在已經具備美國公民身分。

利用美國人的身分，余老師在1971年頭一次到臺灣。那年夏天，余先生陪師母來台探親時，他們二位帶我去拜訪我老師的老師錢賓四先生。當時《朱子新學案》剛出不久，而我開始讀，所以特別想拜訪那麼有學問的朱熹專家。我們集合時，余老師笑而問：「這樣熱的天氣，你幹嘛打領帶？」師母也是我中文老師，所以她了解我心，而替我回答說：「假如田浩覺得拜訪時候應該正式一點，沒關係。」到了素書樓，我沒想到臺灣知識分子那時代可住在這樣好的房子。而且裡面客廳的牆上有很多朱熹之文的壁掛。見到賓四先生時，雖然身軀不高，還感覺到其學問地位、權威特高。唯一後悔的事就是，這老外很難聽懂先生的地方口語，所以必須依靠余老師的翻譯。那晚上的印象還記得很清楚的包括：第一，從我這個二十四歲研究生的立場來看，賓四先生年齡已經很大，可是身體看起來還很好，所以想問其辦法。先生回答說，在家面前的院子裡天天散步，一直散步到流汗就行。第二，賓四先生會說出很多古代原文。我們談到一個哲學範疇或者歷史事實，先生一面用其手指輕輕地碰頭想，一面說出原文，而且配其個人的解釋。當然那時候，已經知道大前輩中國學者熟記很多古代文本，但從來沒見到這樣厲害的例子。第三，讀賓四先生《朱子新學案》而當面聽其授課的時候，這個一年級的博士生覺得，我這老外後學沒有可能做朱子學的研究，大概永遠不及格。但是，幸虧余老師對我說：「你放心好了，賓四先生自己把《朱子新學案》當做開路的工具而已，希望別的人繼續發展，還有很多可以研究，連你也有可能性做出一點貢獻。」所以那晚上到素書樓，給了年輕的研究生一些很深刻的影響，而給了我這後學另外一位新的學術楷模。

因為那個時代，也就是我在當研究生的時候，正是中國的文革時期。當時，不單在中國大陸國內很激烈地批判儒家思想、朱熹等人，而且在海外，也有這樣的思潮。在哈佛大學，有些教授看到我在研究宋代的儒家思想，研究朱熹，他們就笑我，說我太「封建」了。當我看到錢先生晚年轉到對朱熹的研究上來，下了那麼大的功夫，覺得那麼有意義，這給我一些鼓勵，心裡有了一定的把握，感到這類題目可以做。

余英時老師被稱為是「百科全書」式的學者。讓我提出一個外人不會知道的小例子。我們當研究生的時候，開始做博士論文研究之前，都需要通過一個大考口試。那個口試，余先生、史華慈（Benjamin Schwartz）和拜能（Caroline Bynum）三位老師考我。余先生考試的方法跟別人完全不同。其他人都是提出一個題目，讓我講一講。可是余先生從大的題目開始，問一個問題。當我開始回答，他覺得我能夠答出，馬上就問一個窄一點的題目。這樣一直下去。當我不能回答一個很窄的、很具體的題目的時候，他就換到另外一個大題目，繼續這樣做。他的這一做法很聰明，可以在很短的時間內搞清楚我對有關知識具體瞭解到怎樣的程度。那次大考另外一件事也給我很深刻的印象。拜能教授也是提問的天才，所以她所問關於歐洲古代思想史的題目，余老師特別感興趣。考試以後，他委託我替他買下拜能老師要求我念的書。

因為余老師對我念的歐洲古代思想史有那麼多興趣，我以為老師會贊成我博士論文的題目。預備大考歐洲古代思想史的時候，我對一個題目有一點啓發，就是比較歐洲中古思想家湯麥斯Thomas Aquinas（多瑪斯・阿奎那，1225-74）與南宋朱熹關於「心」的看法。為了理解「心」，湯麥斯把古代希臘哲學（包括伊斯蘭教學者的解釋）、聖經與歐洲人的看法合一當作新的概念，而朱熹利用儒、道、佛三教的看法。我先去跟史華慈老師討論，而他說這個題目很值得研究。然後，到余老師的辦公室請教，但沒想到余老師會那麼激烈地反對。他說這個題目一輩子做不完；萬一完成的話，我的老師們都已走了，所以沒有人可以判斷我的研究結果。再說，我已經結婚了，所以不能只考慮自己愛玩什麼抽象的概論，也需要考慮家庭。然後，余老師提出一個具體的題目，他覺得我可能可以做成：朱熹和他的一個學生的關係，任何門人都行。然我回答，這樣的題目，我不一定有很多興趣。余老師就說，那樣的話，我最好暫時不想題

目，先天天到哈佛燕京圖書館來讀有關宋代的書，等到六個月過去以後，坐下來從讀過的資料想出一個具體的題目。所以我就每天到圖書館看書。但是因爲我太懶惰或者不夠耐性，我四個月以後，想出一個題目。新題目就是研究朱熹與陳亮的辯論，來了解朱熹的政治思想，很開心地向史華慈老師報告，但他很失望地說：朱熹的政治思想比這個又偏僻又小的題目豐富多了。你三個月完成這個小題之後，你打算做什麼？那樣，我沒話講，就心不在「馬」地回家。兩位老師對論文題目的意見有這樣巨大的區別；我看不出任何中庸之道。三天後再向史華慈老師報告：請讓我先做這個窄題，如果不過，我會快樂地擴充而包括朱熹另外一些政治思想。他就說，行。那時候，余老師已經離開哈佛到香港中文大學任兩年的行政職，我寄信去。余老師沒反對，所以我繼續走這條路，而論文研究很順利。後來，一直來不及做那個湯麥斯與朱熹對「心」的大題目；這事實上更證明余老師的立場既正確又省我麻煩。決定博士論文題目的經驗給我一個重要的教訓。兩位指導老師的意見差別很大，實在給學生更多的空間，可以更自由地發展自己的立場。

沒想到余老師在香港當新亞書院校長會遇到與一些老師的鬥爭。那時三個學院要建立中文大學，可是教授們之間有很多不同的意見。余老師1950年代從新亞畢業，而學院的老師信任他，所以請他來幫他們把意見調和。雖然廣聽四方、探究情況，他所提出的擬議，馬上被一些保守的教授很激烈地反對。雖然他們也反對大陸的文革，他們反而用紅衛兵的辦法，寫大字報很激烈地批評他們以前的學生余老師。從這個例子，我們可以看到，雖然他很重視老師和人情，無論如何他一定要支持他所認識的公道。像孟子所提，他的「志」根據「義」，所以他一直有勇氣，向任何人提他的建議。

在哈佛大學的時候，余老師的研究方向有一些主要的改變。他1962年的博士論文("Views of Life and Death in Later Han China")可以說是一種宗教史的題目。五年以後，他的*Trade and Expansion in Han China: A Study in the Structure of Sino-Barbarian Economic Relations* (Berkeley, 1967)出來，所以他的注意力轉到經濟史、民族關係史和制度史。然後，他從漢代跳到清代，而從經濟制度史深入學術思想史。他至少告訴過我一次：美國學術界對具體制度史不太有興趣或了解，給他們唸思想史比較適當。但很有趣，他自己後來不繼續寫英文的專

著，而在美國拿到永久職位以後，就進一步更加功夫寫中文書，面對東亞讀者。比方說，他下兩本書就是：《方以智晚節考》(香港，1972)和《論戴震與張學誠》(香港，1976)。1976年他也出版了《歷史與思想》；這是頭一本在臺灣出版的書，故他與臺灣出版社最早、永久的關係就是聯經出版事業公司。給我這個研究生更深刻的影響，老師騰越我所注重的宋代；好像老師覺得宋學太抽象。

事實上余老師那時候在哈佛大學不太重視宋代學術思想史，也可以說含有內在邏輯。他的老師也有一點類似的轉變。錢賓四先生早年在北京大學任教的時候，他研究的重點或是漢代、或是清代，都屬於「漢學」的範疇，強調清代的漢學，比較多受到清代漢學家的影響。從這個角度來看，朱熹屬於另外一個陣營——「宋學」。可見他晚期退休以後的學術興趣發生了轉變，轉到了「宋學」，研究朱熹。很有趣，余英時先生本來也不太重視宋代，特別是朱熹與清代漢學家所說狹義的「宋學」。他也像錢先生，榮退以後，把朱熹當作主要的研究對象之一。歷史語言研究所的黃進興先生請老師爲《朱子文集》出版寫一個序言，頭一次寫，太長了；第二次寫，又太長了；第三次很成功。爲了寫這個序，他閱讀了宋代許多其他思想家的文集，不知不覺間，就下了很大的功夫，獲得了很多認識，後來寫成一部書。他的結論，一方面跟我的《朱熹的思維世界》很接近；另一方面，認爲我走的那條路沒有完成，所以他題書名爲《朱熹的歷史世界》。他覺得「思維」還是受到太多哲學方法的影響，政治鬥爭、歷史事實涉及得還太少。在這方面，他的那本書也是超過我的。這是件非常好的事情，一方面認可了我走的路，讓我更有自信；另一方面，他當然超過我，走在我的前面，展示出一個更爲激烈的立場，向偏重於哲學、宗教的學者提出了一個更明確的說法，甚至是挑戰。

那本書不僅表現余老師的研究方向的演變，同時也證明他的永久史學方法與他永遠不放棄的價值觀和政治文化的立場。例如，他繼續強調文化、宗教和思想一定跟歷史、政治、經濟等等互相有關係和影響。雖然他反對馬克思主義對宗教和思維的批判，老師同時反對哲學家的抽象、形而上的論點。他一輩子掛心實在、具體的政治、制度、經濟、教育等問題。大概甚至可以將他視爲一個經世思想家。他崇尚民主、民權，而主張我們當代知識分子學習朱熹、

呂祖謙、張栻那樣道學群體裡的士人，要求有參與政治的職責。在史學方法上，雖然重視宋代學術思想史，但還是避免抽象的探討，而繼續漢學的考證傳統。

1980年代下半葉，我曾經詢問余老師有關他所參預的新加坡「儒學」計劃。我個人對李光耀總理推行儒家倫理的誠意，頗有保留。當時余老師正瑣事纏身，十分忙碌。因此，我問他是否如同杜維明對以儒學改造新加坡持著樂觀的看法？余教授回答：政府的官員並不會真正的改變。他回答主要是爲了文化。很可惜我忘了他所說的中文，但此基本意思卻永遠烙印在我腦海深處。這也是本書之所以取名《歷史與文化的追索》的緣故。

師門六年記：1977-1983

黃進興

初次看到余英時老師是1975年2月，他剛當選中研院院士不久，爲臺灣大學歷史研究所做了一次講演，題目是「清代思想史的一個新解釋」。這個演講整理成稿後，成爲以後20年研究中國思想史「內在理路」的典範，影響極爲深遠。而我當時猶忝列「批余小將」，以打倒學術權威爲己志，聽了這個講演，心中若有所失。

後來因緣際會到哈佛大學念了六年書，才算真正接觸了余老師。我能夠進哈佛大學完全得力於余英時教授的推薦。1976年我到美國匹茲堡，還沒有註冊，聽到紐約的同學說，哈佛大學的余英時教授要找一個人談話，這個人的名字恰巧就是我。之前我申請哈佛的研究計畫，寫得有些不搭調，要去的院系不大對，所以沒被錄取。大概余先生看了有點印象，他當時再次到臺灣做演講，我就在台下聆聽，卻不知究裡。同學幫我找到了余先生的電話，我打過去，余先生說：「既然你在匹茲堡還沒有開學，就過來波士頓玩玩。」我就先跑到紐約，再到波士頓，在哈佛的燕京圖書館跟余先生談了三個多小時，對我後來的治學是個轉捩點。

那時我不知天高地厚，大放厥詞。年輕的時候在台大常批評余先生，現在回想那次談話我會臉紅：主要批評陳寅恪。余先生跟我半聊天半面試時，我說：

「看陳寅恪的東西，覺得他的表達方式很奇怪，常是先有引文，才有自己的觀點。這引文裡的資訊ABCD非常多，最後拿的可能只是其中的B，讀者在讀這一段資料的時候，不知道他的邏輯推論是怎樣進行的。」余先生覺得這個初生之犢，連史學大家都亂批評，當然知道這是很膚淺的。但余先生很包容，聊了三個多小時後說：「你明年轉到哈佛來吧。」我那時沒有申請就知道可以進哈佛大學了。後來回到匹茲堡大學見到許倬雲先生，老實講了情況。許先生說：「既然你的興趣在思想史、學術史，還是跟余先生比較好。」在匹茲堡大學這七個月裡，我就跟著許先生做一些導讀，瞭解他的學問，也是有收穫的。

但我剛到哈佛大學那一年，余英時先生即受耶魯大學禮聘爲講座教授，一時無法親炙教誨。

哈佛大學的六年讀書生涯，是我夢寐以求的快樂時光。以前在臺灣大學讀書時，無法早起，常常十二點才去課堂，而到了哈佛大學，早上五六點就起床，醒來就去讀書，士氣如虹。有位朋友到我的宿舍，看見書堆到天花板，說：「幸好波士頓沒有地震，不然你的書倒下來，會把你壓死。」

初始我的研究方向是西方思想史和史學史，後來起了變化，跟兩位老師有很大關係。一個是比較思想史的大家史華慈(Benjamin I. Schwartz)。那時我的西方思想史題目也定了，有一次他跟我聊天：「你有這樣的底子，做西方的學術當然很好，但是在西方有很多可以做得更好的人。爲什麼不回去做中國學問？一般做中國學問的人沒有你這樣的底子，你有不同的眼光和訓練，說不定會看出一些有趣的問題。」我受到了一些啓發，又去請教余英時教授。那時余先生由哈佛大學轉任耶魯大學，他沒有教過我，我讀書跟的是余先生的老師楊聯陞教授。可是我上楊教授的課只有第一堂和最後一堂。第二堂去的時候空無一人，我覺得奇怪，怎麼請假也不講。後來我從系裡知道那時他的精神不好。

史華慈先生說：「你要在中國學方面打點基礎，我介紹你到耶魯去跟余英時教授好了。」他不知道我事先就認識了余先生。我喜出望外，史華慈先生打了電話給余先生。我每隔兩、三個月就會去余先生家住一兩晚。這是我一輩子讀書最愉快的經驗。我和同學康樂兩個人一起去，每一次都聊到晚上三、四點。因爲聊得太晚，就乾脆在余先生家打地舖，醒來再聊，下午才走。

康樂爲人熱情有理想，對政治獨有見解；常跟余先生做臺灣輿情分析。我則把握難得的機會作了很多的提問。余先生在耶魯，恰值創造力的高峰，佳作如活水源源不絕。他每次有文章總會讓我們先睹爲快，我們算是最初的讀者。有時我們就提供一些意見，我充當主要批評者，雞蛋裡挑骨頭。我那時等於讀了兩個學校，耶魯和哈佛，常常來來去去。余老師和師母除了學問上給我們指導，生活上也幫了我們很多。我們在高談闊論時，師母便忙著做飯、準備晚餐與宵夜。師母對我們很體貼，很照顧。

在哈佛，我打了一個比較全面、紮實的學問底子。那時受余英時先生影響，且戰且走，一方面彌補舊學的不足。史華慈是我真正的指導教授。我的博士論文題目《十八世紀中國的哲學、考據學和政治：李紱和清代陸王學派》(*Philosophy, Philology, and Politics in Eighteenth-Century China: Li Fu and the Lu-Wang School under the Ch'ing*, 1983)實際上是余英時先生給我的。他的設計頗有深意，找一個沒人做過的題目。我就無所依傍，沒有二手資料，唯一的只有太老師錢穆的《中國近三百年學術史》中有一章專門寫到李紱。我只有把李紱的著作一本一本地看，歸納出自己的看法。我的博士論文寫得很快，一年九個月就完成了。我當然不是天縱英明，而是有個學識淵博的好老師。我每寫一章就給余先生過目，他看我是不是「在軌道上」，而不是亂講一通。他說這個方向是對的，我就寫下去。另外加上史華慈教授對我的批評，但就這個論文來說，最重要的還是余英時先生。後來寫出來了，幸運地被劍橋大學出版社接受出版。這至少對得起兩位老師。現在大陸有人也要寫李紱，要翻譯這本書。我說：日本也有人寫李紱的，我自己沒有看，你可以參考一下。我想日本人會有自己的看法，因爲李紱是清代陸王學派最重要的人，但沒有人做，很隱晦，是一個次要的思想家，因爲是次要的，反而更能反映一個大時代的氣候。因爲第一流的思想家、學者往往超越那個時代，走在前面，要談朱熹、王陽明反映了當時什麼，很難。但李紱更能反映當時學術的氣氛。

那時的哈佛大學可謂大師雲集，我遊學於各名師之間，但實際上受史華慈和余英時兩位史學大家教益最多。有次余先生偶過波士頓時，有一晚電話召我聚談，難得有機會在名家前面表達己見，我隨意暢談，只見余先生頻頻點頭說：「年輕人立志不妨高，但不要犯上近代學者鋼筋(觀念架構)太多，水泥(材料)

太少的毛病。」那天深夜和余先生步行到唐人街吃宵夜，我聽余先生一再說：「做學問說穿了就是『敬業』兩字。」從古人的「聞道」到余先生的「敬業」，我靈光一閃，似乎看到近代學術的真精神。

我曾經有一段時間身體並不好，卻很崇拜史懷哲(Albert Schweitzer)，夢想去非洲當無國界醫生。余英時先生聽了說：「你的身體這麼差，不要增加人家負擔就很不錯了。」後來，機緣巧合之下，我練起了羅漢功，身體大有起色。四十歲以後身體才慢慢變好。我太太說，嫁我很不値得，一年有半年都在病床上。學問做得很辛苦，所以我才去練羅漢功，沒想到身體就好了，度過了人生最辛苦的階段。

1982年，我完成了博士論文初稿，本來繳上去了就可以畢業，但系上秘書告訴我明年的獎學金已批示下來，我爲了貪得多留一年在哈佛，又將論文取回來。但余老師業已推薦我申請到「國際朱子學會」論文發表的機會。

那一次大會値得大筆特書：大陸甫開放，代表團裡有李澤厚、任繼愈等，最引人注目則是馮友蘭。但在幾天的會議，大陸代表卻刻意與他區隔，在餐桌上他與女兒兩位孤零零用餐。不明緣故的我，心裡很不忍。余老師、陳榮捷老先生偶爾會過去跟他寒暄兩句。

日本方面的代表團陣容龐大，不容小覷，居中漢學泰斗島田虔次教授更絕少出席國際會議。由於他唸過天津中學，中文甚佳，常有請益的機會。有回他言道，雖與余教授的學術論點不盡相同，卻不能不推崇他是當今中國最了不起的學者。這個評斷，迄今記憶猶新。

另外，鮮爲人知的，余老師在耶魯任教期間，對臺灣民主與人權的發展，甚爲關切；他且一度爲美麗島事件投書《紐約時報》(*New York Times*)，替黨外仗義直言。有趣的是，當時代表國府立場反駁他的，卻是當今臺灣的總統馬英九先生。

余老師並爲臺灣作育不少人材，他臨別哈佛之際，除了收了我，還有洪金富、丁爻兩位同學。在耶魯時，更收了康樂、陳弱水、周婉窈、陳國棟、吳展良等臺灣的留學生。他認爲這是爲臺灣培養一些讀書種子。這些人後來回到臺灣也各自在學術教育學界堅守崗位，不負所望。

回憶耶魯歲月的余英時老師

陳弱水

我是從1981年秋天到1987年春天在美國耶魯大學歷史系從學於余英時師的。1987年秋天，余師轉任普林斯頓大學教職，當時我的博士論文大約完成百分之六十。余師離開耶魯後，我一面受聘教授他負責的課程，一面繼續寫作論文。我的論文在1987年底完成，授課則至1988年春天。我一共從學於余師六年半，其間在耶魯大學相處六年。

耶魯大學在康乃狄克州的新港(New Haven, Connecticut)。新港是個小型城市，位於紐約市地方交通網的北方頂點，搭火車到紐約大約一百分鐘。由新港往北，距離余師原先任教的哈佛大學車程約三小時，回頭往南，越過紐約，離普林斯頓大學也是差不多的車程，耶魯剛好在哈佛、普林斯頓兩校間的中點。就工作地點而言，余師是一路往暖和的地方移動。耶魯雖然是名校，跟哈佛、普林斯頓相比，位置比較孤立，哈佛在波士頓郊外，普林斯頓接近紐約，來往的人都相當多。耶魯的孤立造成小型學術社群的氣氛，在其間，師生、同學關係易於密切，我就是在這樣的環境中和余師共處，受到無窮的益處。

回想起來，我跟余師接觸最密的時段大概是在耶魯的第三、四年。我到耶魯的前兩年，忙於適應環境，鍛鍊語文，花很多力氣在歐洲史的課業上，跟余師在課外的接觸不算特別多。從第三年下學期開始，一方面由於準備博士候選人資格考，一方面因爲自己求知的需求，幾乎每星期都跟余師見面一、兩個小時，談話的內容絕大部分在學術方面，這樣的日子可能持續將近兩年。不少人知道，余老師慣於在晚上進行研究寫作，直至深夜凌晨，他在耶魯期間，除了有排在上午的大學部講演課(每隔一學期一門)，通常在中午前到校，下午上討論課，處理事務，會見學者、學生。我跟他應該多是在正規的會客時間(office hours)之外見面，這樣才能久談。我自己教書以後，才了解這種情況是很特殊的，我很感謝他的慷慨，也覺得自己很幸運，在1980年代前半，耶魯中國研究領域的研究生不多，才使我有可能佔用余師那麼多的時間。

除了單獨會面，最主要和余師接觸的機會是上課。在余老師的學生當中，

我最特別的經歷就是長期擔任他的助教。在老師工作過的學校，不算密西根大學的話，哈佛、耶魯、普林斯頓之中以耶魯最爲重視大學部教育，起碼在1980年代是如此。它有完整的助教制度，所有大學部的基礎課，不管修課人數多少，都配有助教，專門的課有時也有。我到耶魯的第二年就擔任余師的助教。其實，以我當時的英文能力以及對美國了解的程度，都不足以當此任，但余師原來的助教Kandice Hauf學長因故無法續任，我只好硬著頭皮頂上。余師找我任此職時，我也看得出他的爲難，這件事後來勉力撐過，也奠下我爾後長任助教的基礎。我一共擔任過余老師三或四次的助教，記得除了一次是「中國思想史」(Chinese Thought in Historical Perspective)，其他都是傳統中國史的導論課(The History of China to 1600)。透過一再聆聽余師的講演課，我得知他對中國歷史有著通貫的了解，這對我有很深的影響。往後我自己做研究，無論課題有多專門，很自然就會考慮起這些課題或所牽涉現象的各種歷史意義。

跟余老師接觸，還有一個令我深爲懷念的時機，這就是到老師家聚會談天。我在耶魯就學期間，年節時分，余師和師母陳淑平女士往往邀請學生和同事到他們家過節，有時大群人，有時小群，年節則包括感恩節、耶誕節和中國農曆新年，都在冬日，老師的兩位女兒也常加入聚會。其他時候我也有些機會到老師家，例如我在耶魯前兩年時，當在哈佛的黃進興學長前來找老師，我跟在耶魯的康樂學兄也會一同前往。余師住在距離新港約二、三十分鐘車程的橘鄉(Orange)，聚會多在晚上，從新港到橘鄉之間有路燈的地方很少，往往漆黑一片，我開著車，感覺車燈就像神奇的挖路機，從寒林之中開出一條通往余府的路。我印象最深的是跟婉窈以及康樂、黃進興一同前往，談話一定到深夜，然後盡興而歸。談話的內容無所不包，但往往有嚴肅的課題，我也在談聽之中得以成長。譬如有一次觸及「文化」或「中國文化」的問題，余師立刻強調，文化是爲生活而存在，而服務的，不能顛倒過來，讓生活屈就文化。即使在二十多年後的今天，這還是個值得人們省思的洞見。如今，康樂兄已經長往，除了有不勝今昔之感，我也覺得，學術文化和人間其他種種一樣，都是集體的事業，同世代中有人早走，後死者就多做一些事吧。

在耶魯時，余師在我心中最鮮明的影像是，他是一位深刻、博學而充滿活力的知識人、學者。這是他創造力爆發的時期，他的許多重要著作都寫於這幾

年，以下是其中篇幅較大的：《從價值系統看中國文化的現代意義》、《中國近代思想史上的胡適》、《中國近世宗教倫理與商人精神》、〈漢代循吏與文化傳播〉、〈清代學術思想史重要觀念通釋〉、〈方以智自沉惶恐灘考〉、〈陳寅恪的學術精神和晚年心境〉、〈陳寅恪晚年詩文釋證〉、〈陳寅恪晚年心境新證〉。這段時期的作品有的原爲單獨刊行，後來都集入《中國思想傳統的現代詮釋》、《陳寅恪晚年詩文釋證(增訂新版)》二書之中[1]。在耶魯時期，余師也發表了不少英文論文，沒有中文版而具份量的有："Morality and Knowledge in Chu Hsi's Philosophical System"，以及收入劍橋中國史第一冊秦漢卷的"Han Foreign Relations"[2]。後面一篇應該是在1970年代寫就，出版已在1986年。就對余師學術生涯的了解而言，這些著作有的是他青年時期漢史研究的持續，有些是中年早期明清學術思想史研究的擴展，有的則是新開創的課題。關於後者，最明顯的是《中國近世宗教倫理與商人精神》，這本書除了本身的原創性貢獻，也開啓了余師後來對於商人文化、明清儒學轉向的研究。透過對胡適、陳寅恪的探討，他也開始大量撰寫有關中國近代思想的論著。另外值得一提的是"Morality and Knowledge in Chu Hsi's Philosophical System"，這原係1982年7月在夏威夷國際朱子學會議提出的論文，於1986年正式刊布[3]。這是余師第一篇關於朱熹的著作。在我的印象裡，他爲寫此文重讀《朱子語類》，應該至少是他第二次讀此大著。余師後來會有《朱熹的歷史世界》、《宋明理學與政治文化》問世，背後是有極深的積蓄的。

我在耶魯，親身觀察到余師勤奮澎湃的寫作歷程。余師常跟我談論他的研究構想，有驚奇或得意的發現，或研究中出現趣事，他也會特別告訴我，我也見過他因思緒深陷問題而略爲恍惚的神態。論文完成，我常可拿到稿件，先睹爲快，偶爾表達自己的看法。我記得曾多次細讀余師的英文文稿，領略當中的見解和論證之外，也趁機揣摩英文寫作的要領。這些稿件，有的至今尚未發

1 前書由聯經出版事業公司於1987年刊行，後書由東大圖書公司在1998年出版。

2 In Denis Twitchett and Michael Loewe, eds., *The Cambridge History of China*, vol. I: *The Ch'in and Han Empires, 221 B.C.-A.D. 220* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), pp. 377-462.

3 In Wing-tsit Chan, ed., *Chu Hsi and Neo-Confucianism* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1986), pp. 228-254.

表。在耶魯追隨余老師的六年，我自覺像是從後台看到了一場絕妙的學術好戲，且不論受用如何，問學之樂，論學之樂，此生恐難再。

世事如夢，我雖然在耶魯度過了充實的求學生涯，其間的細節大都已隨時光化去。現在試著捕捉關於余師幾件印象極深的事。有一次，我以助教的身分去上他的大學部講演課。當時余師剛從臺灣回來，課後他告訴我，他這次到臺灣，在去程的17小時旅途中，一口氣讀完Hannah Arendt的*The Human Condition*，空中小姐覺得很奇怪，哪有人坐那麼久的飛機不休息的。余師應該是坐頭等艙，服務人員很清楚他的動靜。他以聊天的輕鬆口吻告訴我這件事，我聽了卻大吃一驚，*The Human Condition*是一本三百多頁的思想巨著，余師在一次飛行中就通讀此書，實在反映了他在求知思考上的超人動力。

另一件事發生於我在耶魯的第四年，可能是上學期。當時在成功大學任教的張永堂先生來耶魯歷史系擔任訪問學人，一天我和他以及余師一起進午餐。余師的辦公室在研究生院大樓(Hall of Graduate Studies, 簡稱HGS)三樓，他通常在大樓外York Street的一家餐廳吃簡餐，我們那次也在這個地方。席間不記得張先生問了什麼，余師回應之間說了一句話，意思是「我每天都在想問題」。我聽到楞了一下，心裡想，這話是不是說得有些隨意，沒想到張先生立刻反問：「你是說每天都想問題嗎？」重點在「每天」二字。余師正色作答：「是每天，我沒有一天不想問題的。」這一句「夫子自道」讓我真正認識到，他的學術生命是什麼樣的狀態。余師向來主張學思兼顧，但從對他的觀察，我感覺，要有真知灼見，「思」的相對重要性可能還是高一些。當然，這個「思」不能是個人鑽牛角尖，而必須帶有嚴肅的自我省視的習慣和能力。

再來談印象最深的一堂課。這是我在通過博士候選人資格考後旁聽的課，課名叫「中國史學」(Chinese Historiography)，是傳統中國史領域的研究生基礎課。這門課我一到耶魯就修了，不知為什麼後來又去旁聽。這門課通常上的人不多，但我旁聽的那一次卻有不少人修，可能大多是歷史系之外來的。課上唸趙翼的《廿二史劄記》，同學們各自選擇條目，上課時大家一起閱讀、討論。余師事前大概沒準備，學生拿出什麼條目他就臨時看。有一次，他跟著大家讀，碰到窒礙難通處，他發現是趙翼錯了，誤解了自己所引的材料，余師並由此得出正確的答案。這是很不容易的事。《廿二史劄記》是一部學術研究集，我們

閱讀這樣的著作，通常跟隨作者的理路走，余師卻一面閱讀，一面照顧到趙翼所引文字的自身義涵，很快發現問題，立刻予以解決。這個「現場考證」的展示帶給我很深的啓示。最主要的啓示是，人文學者做研究最終要依靠自己的心和頭腦，應該隨時處在嚴謹、具有批判性的狀態中。

剛剛提到我一來耶魯就修余師的「中國史學」。當時修課的只有我和另外一位同學，就在老師的研究室上課，兩人有自己的材料，輪流主讀。我選讀《史記》，以「太史公曰」的部分爲主。讀的速度很慢，功用主要在培養歷史研究的基本能力，在我而言，也開始訓練如何使用英語討論中國學術問題。記得有時我提《史記》中的一、兩句話，余師就接著唸出一大串，讓我驚羨，看來他對某些基本典籍頗有成誦的能力。

對於余師的性格，我也有一些觀察。他名利心淡薄。從世俗的觀點看來，他是位成功的人，但成功者也有選擇的問題，當機會來臨時，他都是選擇對自己的學術研究有利的路途。而且對他而言，選擇並不困難。他的決斷力很強，能按自己的性情做事，少受外界影響。他性格上的另一個特點是從容，能夠涵泳學海，順其自然。他對我治學的指導意見，常常就是要「從容」，「厚積薄發」。「從容」我難以做到，至於「厚積薄發」，經過在學術路上跌跌撞撞幾十年，也能體會其重要性，看今後是否能再多找時機，強化基礎。

余老師從二十餘歲開始投身學術，待過的機構、接觸過的人很多。他在耶魯治學、生活的樣貌，聞見的人則比較少。我雖深知記憶的不可靠，但還是勉力追思往事，盼有助於補充大家對余師的認識。

普林斯頓時期所見的余英時老師

王汎森

我第一次見到余英時先生，是在1970年代末或1980年代初。忘了是哪一年，《聯合報》副刊辦了一場有關紅樓夢的座談會，與會的宋淇(林以亮)先生說「余英時身上的每一錢都是腦」，原話大概如此。當時在觀眾席的我，倒從來沒有料到有一天會到美國普林斯頓大學成爲余先生的研究生。

1987年夏天，余先生從耶魯大學轉到普林斯頓大學，任全大學講座教授(University Professor)，我也在同一年8月從史語所到普大攻讀博士。很巧地，第一天到系裡，就在走廊遇到余先生。但很可惜，我因爲功課太忙，在普大讀書的五年多(1987年8月到1993年2月)不曾留下任何日記，所以現在追憶這五年多的事情，竟然感到相當困難。

二

我在普林斯頓的前後那些年，是余先生發表政治評論較多的時候。前一段似與臺灣的發展較有關係，尤其是民主化、解嚴、價值及文化取向、兩岸動向等問題，余先生寫這方面的文章起源稍早，但這幾年因爲有解嚴(1987.7.16)、蔣經國故逝(1988.1.13)、李登輝即位等事，動盪較多，所以觸發也較多。我在普林斯頓的後三年，因爲1989年發生六四天安門事件，此後余先生論政的文章更多關注中國大陸，他對中共武力鎮壓民主運動無比憤怒，對臺灣的處境也格外注意。

我記得就在蔣經國病逝後不久，羅格斯大學(Rutgers University)學生會請余先生去演講，當日講題我已經忘記，但與臺灣的政治走向有關。當時李登輝接任黨主席之事將定而未定，傳說宋美齡可能有意出山，聽眾中有人提出這一類現實問題，余先生的回答中有一句說：「我對政治只有遙遠的興趣。」當天演講的內容我已不記得，只有此語今猶在耳，因爲它生動地描述了余先生雖然關注兩岸政治動向，但決不參與任何實際的活動。

在跟隨余先生讀書時，我也注意到發生在余先生身上一件對他後來影響深遠的事，即他與中國大陸中、青代學術界逐漸發展出緊密的聯繫。余先生對於1949年後留在中國大陸的老學者的業績當然早已非常之熟，有一次我在影印一本中文學報，余先生正好路過，望了一眼說那是1940年代的刊物，果然沒錯，他說看了印刷字體及版式就知道出版年代。我猜他年青時期一定長時間流連於圖書館遍覽各種書刊。但是，他與那一、兩代學術工作者大多只是紙面相晤，並無正式連絡。1978年余先生參加美國漢代研究訪問團訪問中國大陸，他與中國大陸許多中、壯一代的歷史、考古學者見面討論，事見《十字路口的中國史學》。中國大陸1980年代文化熱之後，知識界出現了一種變化，慢慢地可以看

出至少有四群與學術文化有關的人：專家型學者、受文化熱鼓舞的學者、跨文化與學術的學者、文化人。葛兆光兄告訴我1986年《士與中國文化》在上海出版之後引起很大的震動，當時他有一位半通不通的朋友居然沒有看清楚封面，就很興奮地誇說他最近剛讀了一本精彩的《土(ㄊㄨˇ)與中國文化》。由於那些年我負笈在美讀書，所以上述觀察未必正確，但因幾年下來目睹形形色色造訪余先生的賓客，我認爲1970-80年代前期余先生所接觸的中國大陸人士主要限於專家型學者這一群人，但是在文化熱之後，來往的圈子慢慢擴及上述四群人，寫信、邀請開會、拜訪的行程也愈來愈多。記得我剛到普大時，曾好奇地問余先生何以由哈佛搬到耶魯、又由耶魯搬到普林斯頓？他說哈佛地處大都會，來來往往的人太多，耶魯稍好，普林斯頓在鄉下，離紐約起碼一小時車程，要想找他就更不容易了。然而這一道天然樊籬很快就無法發生作用。

余先生與中國知識界來往的最高點是六四天安門事件。當北京的學生運動爆發之初，普大有一些自由主義傾向的學者開始聚會並舉辦一些活動，後來隨著局勢變化，余先生參與較多。1989年大概是5月間，美國紐約時報刊出支援中國大陸學生民主運動的全版廣告，上面的毛筆字即出自余先生的手筆，廣告所費不貲，除每人捐款一百美金(包括我在內)，不足之數似乎是余紀忠先生支付的。六四鎮壓之後，余先生設法成立基金營救流亡學者，支援、安頓、開會花去不少心力與時間。這中間的歷程將來或許會有專門的記述，我因爲手上沒有任何紀錄可查，只能浮泛地寫這幾筆。

二

余英時先生1987年6月出版《中國近世宗教倫理與商人精神》，那一年夏天他轉到普大。到普大之後，他仍延續著對「近世宗教倫理與商人精神」這個主題的關注。我記得他的書架上有份「商人精神」一書的英譯稿，余先生是隨時準備要將這份英文稿校改出版的，可惜一直未見動手，或許現在已經放棄這個想法了。不過，余先生後來陸續出版過不少論文，如〈士商互動與儒學轉向〉等，可以看出他對商人階層在近世思想、文化上的問題始終關心著。我記得1992年底博士學位答辯完之後，原想花一段時間大量閱讀葛斯德圖書館視爲善本收藏的紙燒本明人文獻(從日本印來)，余先生即曾交代我多注意商人方面的材

料，後來因為我改變計畫提前回台而未果。

在余先生的研究中，商人不再被視為附庸風雅或軼出正統，而是在文化及思想上，成為一群獨立的、具創造性的群體。余先生關注商人作為一個群體的文化品味及文化表現，以及他們在明－清－近代歷史中的位置，同時透過這方面的研究，構成了一個與16、17世紀西方歷史相比較的框架。

作為一個知識分子，余先生對現實的動向始終是關注的。我的感覺是1980年代以後中國大陸的文化、學問、政治的熱潮不期然地牽動余先生，人們渴切希望知道他對許多問題的看法，包括新儒家、共產革命、中國思想文化之特質、海洋文化與大陸文化等——人們想問一大堆既現實又本質性的問題，所以這些年余先生著作的另一個主題是廣義的近現代思想史。我記憶中〈錢穆與新儒家〉、中國近代思想的激烈化（以及相關的論戰）、近代中國「革命拜物教」的討論及反省、近代的國族主義史學、當代史學的文化史走向等大量文字都屬於這個方面。上述論文有些收入《人文與理性的中國》，我覺得編者所取的這個書名頗有深意。余先生認為百年來的激烈化與革命崇拜（尤其是共產革命），對傳統破壞得太過厲害，他所希望突顯的正是「人文」與「理性」的中國，而不是經過不斷革命後的中國；還有在經歷革命狂熱的連番洗禮之後，應該怎樣給中國的思想文化傳統的特質一個簡潔而有概括性的定義。

我是在1993年2月離開美國重返中研院的。那時余先生深深投入民主救援中，經費、人事、演講、訪問佔去他不少時間，我也因為工作異常忙碌，故見面或談話的機會非常之少。而且依本書主編的規劃，我可以在1993年二月打住，不過我仍然覺得有必要添幾句話。

從1950年代到1990年代初，余先生的著作大體已經橫跨從「堯」到「毛」的範圍——除了不曾寫過唐朝，以及宋朝寫得較少之外。當余先生逐漸從海外民主運動抽身開來時，我們急切地想知道余先生下一步要寫什麼？我們並未猜到是宋代。《朱熹的歷史世界》這部千頁鉅著是因為受人之託要寫一篇序而引發出來的，以一位年近七十的史學家，還能寫出這樣一部大書，而且所處理的問題、所使用的方法，都與先前的研究歷程有所不同，真不是一件簡單的事。除了《朱熹的歷史世界》，余先生近年還有兩本一樣是因一篇序而引出的書：《重尋胡適歷程》及《未盡的才情》，一本是為胡適日記、一本是為顧頡剛日

記所寫的序。寫序成了余先生最近的重要工作之一，最近出版的《會友集》即收錄這方面的文字。

據我所知，余先生總是徹夜讀書、趕稿，據說余家當年在哈佛有一次搬家向鄰居道別，鄰居問余太師母說：「請問你們是做什麼的？爲什麼一天二十四小時都有燈亮著？」

在普林斯頓那幾年，我注意到余先生的神態中透露出他似乎隨時都在思索，而且總是在繁重的稿債中。有一次農曆過年前，大家喜氣洋洋，但余先生仍然若有所思，我問道「寫文章很難吧」，余先生回答說「如果腹稿打好了，也就不難」，而且還補了一句「債多不愁」，然後從容含著煙斗而去。

人的記憶世界有一個無所不在的篩選框架，使得我們即使左思右想，也只能回憶起一點點特定的東西。以上這篇短文是我一時到手的若干鱗爪，留待將來有機會再加擴充。

國家圖書館出版品預行編目資料

文化與歷史的追索：余英時教授八秩壽慶論文集/田浩編．初版．臺北市．聯經．2009年12月（民98年）．992面．17×23公分．
ISBN 978-957-08-3490-1（精裝）

1.言論集

078 98021004

目次 Contents

第三編　宗教與社會

附錄

第一編

思想與歷史

文學與文化
——論中唐思想變化的一條線索

陳弱水*

摘要

這篇文章從文人心靈的角度，為從唐代安史之亂(755-863)到9世紀中葉之間士人思想的變化提供一個概括的描述和解釋。中唐思想變化是唐宋之際思想巨變過程中的一個關鍵點，由於這個變化啟動於安史之亂前後，本文將以安史亂後的一個世紀左右為主要探討範圍，以求展示中唐思想突破的前因與後果。此外，由於中唐的思想變化觸動了中古心靈的基本結構與價值方向，造成中國思想的深層異位，本文也必須對中古思想傳統的特色有所討論。安史亂後思想變化的基本性質，最粗略地說，可以稱為「儒家復興」。這是指，一個多少已經意識形態化的思想傳統出現了新活力，新探索，終至而有重要的改變。這個潮流的主幹，是在文學史上赫赫有名的古文運動。古文運動之有這樣的位置，不但是因為儒家復興的代表人物多為古文家，更重要的是，文人居於唐代文化的核心，地位絕高，文人思想變化所帶來的衝擊，不是其他群體所可相比的。要了解中唐思想變化的特色、來由與動力，文人心靈是重要的線索。

文學家背景多端，形形色色，彼此間思想歧異，很難說存在著任何具有確定內涵的文人心靈。不過，他們之間至少有一個共同關心的問題，那就是文學寫作本身，文人議論文學的結果是，文學思想成為集中反映文人意念的處所。具體來說，本文要透過南朝至中唐文學思想中的一個課題——文學與文化的關係——來觀察安史亂後思想變遷的面貌及其歷史意義。

關鍵字： 中古文人心靈、中古文學觀、唐代思想、唐宋思想變化、文章中興、古文運動

---

* 國立臺灣大學歷史系教授、中央研究院歷史語言研究所合聘研究員。

導言

這篇文章想從文人心靈的角度，爲從唐代安史之亂(755-863)到9世紀中葉之間士人思想的變化提供一個概括的描述和解釋。中唐的思想變化是唐宋之際思想巨變的一部分。這個變化有一個相當長的歷程，從韓愈(768-824)的時代到范仲淹(989-1052)，大約爲220年，到程頤(1033-1107)，則有兩個半世紀以上。在這段期間，思想的變化不是均質進行的，而是有兩個明顯的突破點。第一個突破點約在8、9世紀之交，唐德宗至憲宗年間(780-820)，第二個則爲北宋仁宗至神宗之際(1023-1085)。本文要處理的是第一個突破點。

8、9世紀之交的思想突破並非驟然而起，它是一個明顯可見的思想變化所導致的。由於這個變化啓動於安史之亂前後，本文將以安史亂後的一個世紀左右爲主要探討範圍，以求展示中唐思想突破的前因與後果。此外，由於中唐的思想變化觸動了中古心靈的基本結構與價值方向，造成中國思想的深層異位，我也必須對中古思想傳統的特色有所討論。如此，本文就包含了三個層次：中古心靈的特性，安史亂後的情態，8、9世紀之交的突破。

安史亂後思想變化的基本性質是什麼呢？最粗略地說，可以稱爲「儒家復興」。安史亂後的儒家復興，是個和緩的舊教復興。漢末以後，玄學與佛教相繼興盛，再加上道教形成，儒家在思想界的版圖遭到壓縮，重要性也降低。但是，橫亙整個中古時代，儒家依然是一個堅韌不搖的思想與價值系統，孔子仍是人們一致欽仰的聖人，儒經仍爲中土聖典，一言以蔽之，儒家在文化中繼續佔有正統的地位。所以，安史亂後的儒家復興絕不意謂著儒家從荒廢的舊墟中重新崛起，這裡的「復興」指的是，一個多少已經意識形態化的思想傳統出現了新活力，新探索，終至而有重要深刻的改變。這個潮流的主幹，是在文學史上赫赫有名的古文運動。古文運動之有這樣的位置，不但是因爲儒家復興的代表人物多爲古文家，更重要的是，文人居於唐代文化的核心，地位絕高，文人思想變化所帶來的衝擊，不是其他群體所可相比的。要了解中唐思想變化的特色、來由與動力，文人心靈是一條重要的線索。

中國自東漢晚期，文學創作興盛之跡趨於明顯，從南朝到北宋，5世紀到

11世紀，可說是文學的時代，詩文寫作的價值高張，文才被認爲是才能的首要表徵，知識界中的領導者大多爲文學家，這不但在中國歷史上是獨一無二的現象，世界文化史中也難有其匹[1]。由於文學家自南朝以下長領知識界的風騷，他們對時代文化影響之深，只有佛教僧侶可與比肩，8、9世紀之交的思想突破即是起於這個群體。

所謂文學家，是指擅長詩賦文章寫作，並以此見知於世的人，本文也稱他們爲文人。這類人雖然經常來往密切，自成群體，但他們背景多端，形形色色，加上中國中古又有顯著的文化、價值多元情況，文學家彼此思想歧異，很難說存在著任何具有確定內涵的文人心靈。不過，文人之間至少有一個大家共同關心的問題，這就是文學寫作本身，文人議論文學的結果是，文學思想成爲集中反映文人意念的處所——雖然也有些鮮明的文學主張是由非文人所提出。以下，要透過南朝至中唐文學思想中的一個課題來觀察安史亂後思想變遷的面貌及其歷史意義。

文人思想中的文學與文化

學者普遍注意到，伴隨漢末魏晉以下文風大盛，知識界中明顯出現獨立的文學觀念。所謂獨立的文學觀，大概包括了兩層意識。一層比較弱，指「文」是一種特殊事物，跟其他的人類活動性質不同；另一層比較強，認爲有一種「文」有異於一般的、功能性的「文」，這種「文」近於我們現在所說的「文學」——也就是西方概念中的literature，換言之，具有藝術的意味。本文並非文學研究，而是嘗試藉文學思想中的課題來解明一個思想變局，以下行文將不對中古獨立文學觀中的兩個層次加以區分。

獨立文學觀的出現是中國文化史上的一項重大發展。漢代之時，文學意識已經存在，關於「文」，漢人經常使用「文學」、「文章」這樣的詞語，其中的「文章」就意近於廣義的文學——優質有美感的文字，而爲魏晉以下所繼承，

1 關於中古時代以文章為才能之主要表徵，參見毛漢光，〈中國中古賢能觀念之研究——任官標準之觀察〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第48本第3分(1977年9月)，頁333-373。

「文學」則近於學問。不過整體來說，漢人並不重視文學的獨立性，漢代文學思想主流帶有濃厚的儒家功用主義色彩，認爲「文」的首要目的在於輔助政事，促進教化。獨立文學觀的成形，發軔於漢末魏晉，在中古歷經了漫長的過程，有不少徵象[2]。譬如，曹丕(187-226)遺文表現出文章永恆的觀念。《典論・論文》云：「蓋文章經國之大業，不朽之盛事。年壽有時而盡，榮樂止乎其身，二者必至之常期，未若文章之無窮。」《與王朗書》有言：「人生有七尺之形，死爲一棺之土。唯立德揚名，可以不朽；其次莫如著篇籍。」[3]何謂文章？《典論・論文》則說：「文以氣爲主。氣之清濁有體，不可力強而致。譬諸音樂，曲度雖均，節奏同檢，至於引氣不齊，巧拙有素，雖在父兄，不能以移子弟。」文章和音樂一樣，是一種有獨立生命、獨立規律的技藝。此外，具有文學意味的「文」也有特定的表達方式，除了前面提過的「文章」,「文辭(詞)」、「辭(詞)章」亦有此義涵。在理論的層次，南朝的文、筆之辨似乎也透露出獨立的文學意識。就今存文獻所見，這場論說約從南朝宋綿延至梁，主要參與者有顏延之(384-456)、劉勰(彥和，466?-537?)、蕭綱(梁簡文帝，503-551)、蕭繹(梁元帝，508-554)等人。在其中，人們使用的概念頗有出入，有人把「文」區分爲「文」和「筆」，有人分爲「詩」、「筆」或「言」、「文」、「筆」，除了概念使用的差異，參與者的實質思想也有不同之處。不過，這場議論顯然含有一個把應用文和美文畫分開的傾向，「筆」和「言」有時指的就是應用性質的文字[4]。儘管獨立

---

2 錢穆對於獨立文學觀的成立與特色有很精要的討論，見其〈讀文選〉，在錢穆，《中國學術思想史論叢(三)》(臺北：東大圖書公司，1977)，頁97-133。羅宗強的《魏晉南北朝文學思想史》(北京：中華書局，1996)亦通書強調，這個時期特別重視文章的藝術特質。「文學」的觀念雖然一直較「文章」為寬泛，南朝以後，「文學」有時也與「文章」同義，有literature的意味。參見郭紹虞，〈文學觀念與其含義的之變遷〉，在《郭紹虞古典文學論集・上編》(上海古籍出版社，1983)，頁89-99。

3 原出《三國志・魏書》卷2〈文帝紀〉裴松之注。此處引文據郁沅、張明高編選，《魏晉南北朝文論選》(北京：人民文學出版社，1996)，頁16。至於常見的經典性作品，如《典論・論文》、陸機〈文賦〉、鍾嶸〈詩品序〉、杜甫詩，本文將不另注出處，讀者可依自己習用之書覆檢。

4 文、筆最通行的意思是，「文」為有韻之文，「筆」為無韻之文。南朝的文筆問題，自清末以來聚訟紛紜，至今不絕。關於這方面討論的撮述，見王齊州，〈文筆之分與六朝文學觀念〉，《南京師範大學文學院學報》，2002年第2期，頁2-12；馮源，〈20世紀「文筆」說研究述評〉，《南都學壇》，第25卷第3期(2005年5月)，頁60-66。逯欽立〈說文筆〉為對此問題特有體系之研究，該文主張文筆議論中的創新派具有「純

文學觀念的出現與發展是中古思想的一大特色，這種思想也是文人文化的一大基石，知識界一直存在對獨立文學觀的壓力和挑戰，有時還相當強烈。因此，文學與文化中其他價值的關係是什麼，是中古文學思想中難以跳脫的問題，文學與文化的關係也是中古思想中的一個結構性緊張。文化中的緊張關係，往往是思想變化的來源，中唐思想的變局也確實涉及文學與文化的關係。在進入文學與文化的議題之前，要先談一下中古獨立文學觀的具體內涵。

「文」何以特殊？什麼是好的文章？綜觀獨立文學觀形成期的魏晉南北朝思想，大概可以歸納出三個要點。第一，「文」是一種獨特高超的技巧，而且有美的要求。中古流行文體論，不同的文章體裁，有各自的理想標準。例如，曹丕《典論・論文》說：「奏議宜雅，書論宜理，銘誄尚實，詩賦欲麗」；陸機(261-303)〈文賦〉云：「詩緣情而綺靡，賦體物而瀏亮；碑披文以相質，誄纏綿而悽愴；銘博約而溫潤，箴頓挫而清壯；頌優遊以彬蔚，論精微而朗暢；奏平徹以閑雅，說煒曄而譎誑。」文章的各種要求之中，「美」是最重要的，是貫穿幾乎所有文體的要件。蕭統(501-531)〈文選序〉對於該書收納文章的標準，有這樣的說法：「事出於沈思，義歸乎翰藻」，文章是「翰藻」，不僅是功能性的文字組合[5]。至於什麼是文章之美，出現了各種不同的偏好，諸如風骨、自然、典雅，但最主要的發展方向無疑是華麗精緻，文壇先是注重視覺上的駢偶對仗，再則講究音調聲律，乃至有中國歷史上絕大事件的產生——四聲平仄論的發明。其次，兩晉南北朝論文，強調文章的抒情性質。在中古的文學理論，表達情思原本被認爲是詩的特點，前文已引陸機〈文賦〉的名句「詩緣情而綺靡」。這個觀點後來得到許多迴響和發揮，茲以鍾嶸(467?-519?)〈詩品序〉爲例。該文曰：

> 氣之動物，物之感人，故搖盪性情，形諸舞詠，照燭三才，暉麗萬有，靈祇待之以致饗，幽微藉之以昭告。動天地，感鬼神，莫近於詩。

(續)

文學」的意識，但此說仍未能獲得普遍同意，見《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第16本(1947年1月)，頁173-210。

5 在蕭統原文，這兩句話被用以描述收入《文選》的史書讚序，但顯然有更廣泛的涵義。蕭統絕非意味，其他類型的文章有大為不同的標準。

又說：

> 若乃春風春鳥，秋月秋蟬，夏雲暑雨，冬月祁寒，斯四候之感諸詩者也。……至於楚臣去境，漢妾辭宮，或骨橫朔野，或魂逐飛蓬，或負戈外戍，殺氣雄邊，塞客衣單，孀閨淚盡。或士有解珮出朝，一去忘返；女有揚蛾入寵，再盼傾國。凡斯種種，感蕩心靈，非陳詩何以展其義？非長歌何以騁其情？

詩的觀照與力量的最終來源，是人心對外物的感動。詩是中古文學發展的核心文類，流風所及，覩物生情、奮思構言被認爲是文章全體——不僅僅是詩——的要素。蕭子顯(489-537)《南齊書・文學傳》論云：「文章者，蓋情性之風標，神明之律呂也」，精扼地表露了這個傾向[6]。

前述兩項是魏晉六朝時人最明顯意識到的文學的特點。另外也許還有一點值得提出：文學理論家多重視文章的言外之意，認爲這種意指可塑造文章的深度。依照古典的文學用語來說，這是要以比、興——特別是「興」——的手法，使讀者感受到事物幽渺不可見的深遠面相，而文章也因此餘韻不絕。對於這個觀念，《文心雕龍・隱秀》有精彩的陳述：

> 文之英蕤，有秀有隱。隱也者，文外之重旨者也；秀也者，篇中之獨拔者也。隱以復意為工，秀以卓絕為巧。斯乃舊章之懿績，才情之嘉會也[7]。

後文接著說：「夫隱之爲體，義生文外，秘響旁通，伏采潛發，譬爻象之變互體，川瀆之韞珠玉也。」「隱」是文章看不見的部分，但也是精華，沒有它，「秀」是支撐不住的[8]。對於文章義蘊深廣的來源，陸機〈文賦〉則從創作過

6 《南齊書》(北京中華書局點校本)，卷52，頁907。

7 引文據范文瀾註，《文心雕龍註》(商務印書館香港分館，1960)，以下皆同。

8 南朝文學思想中言外之意問題的討論，可參見盧盛江，《魏晉玄學與文學思想》(天津：南開大學出版社，1994)，頁254-260。

程的角度有所考慮。根據該文，寫作的最高境界是：「課虛無以責有，叩寂寞而求音，函綿邈於尺素，吐滂沛乎寸心。」所謂「虛無」、「寂寞」，可以了解爲「天地萬物皆以無爲本」的「無」(《晉書・王衍傳》論何晏、王弼思想語)，文人從對事物本體的感悟出發，可達成包羅萬有於筆鋒的效果。簡單地說，文章有獨立觸及宇宙人生真實的能力。

以上所提的意念，都是魏晉以下新思潮的一部分，後兩點尤其跟玄學有密切關係。獨立的文學觀是中古文學發達、文人文化成形的重要基礎，但這種文學觀大部分時間是不穩定的，不穩定的最主要根源，則是士人群中根深蒂固而具有正統性的儒家思想。換句話說，中古知識界中有相當大的力量不讓文學獨立，要求它跟文化中的其他要素結合在一起，甚至附屬於這些要素，受它們約束。限於研究的性質，本文不可能仔細描述文人思想中文學與文化的關係，以下將選擇重點，展示從南朝到唐代前期這個關係中緊張的一面，藉以說明中古文人心靈的一個走向。

大略而言，中國詩文寫作大盛始於漢魏之際，4世紀初永嘉亂後，不僅玄風南渡，文風也向南，北方的文章寫作則趨於消沉。不過，文學成爲士人文化的核心，文人大舉成爲士人領袖，是較晚的發展，約在東晉劉宋之際，謝靈運(385-433)、顏延之可以被視爲這個關節的代表人物。爾後，此一風氣在北魏末年、南朝梁之時(約當六世紀初、中期)傳布到北方，文人文化自此擴散於全國，文人領時代之風騷，直至隋唐北宋不變。

中國歷史上的文學時代開啓於南朝，南朝也是獨立的文學觀最流行煥發的所在，但即使在此，這個觀點也面臨儒家正統意識的陰影。劉勰的《文心雕龍》就是個顯著的例子。《文心雕龍》是文學理論的專書，體大思精，結構完整，不類中土著述，它不僅是中古文學思想的偉構，在整個中國文學批評史上，也沒有如此規模的傑作[9]。在該書的序，劉勰說他三十多歲時，曾夢見自己手持禮器，跟隨孔子往南方走，早上醒來非常高興。他接著寫道：

---

9 陳寅恪〈論再生緣〉云：「綜觀吾國之文學作品……若為集合多篇之文多首之詩而成之巨製，即使出自名家之手，亦不過取多數無系統或各自獨立之單篇詩文，匯為一書耳。其中固有例外之作，如劉彥和之文心雕龍，其書或受佛教論藏之影響」，這是有道理的。見《陳寅恪文集之一》(上海古籍出版社，1980)，《寒柳堂集》，頁60。

> 自生人以來，未有如夫子者也。敷贊聖旨，莫若注經，而馬鄭諸儒，弘之已精，就有深解，未足立家。唯文章之用，實經典枝條，五禮資之以成，六典因之致用，君臣所以炳煥，軍國所以昭明，詳其本源，莫非經典。……於是搦筆和墨，乃始論文(《文心雕龍・序志》)。

這個說法好像意味，文章的價值在經典之下，只是注經已多，自己不得已而論文，文章應當服務於經典的目的。此序在說明全書結構時又云：「蓋《文心》之作也，本乎道，師乎聖，體乎經，酌乎緯，變乎騷，文之樞紐，亦云極矣」，似乎也能支持前述的印象。

不過，如果通觀全書，細繹書首〈原道〉、〈徵聖〉、〈宗經〉諸章，《文心雕龍》顯然並沒有嚴重的以經典約制文學的意圖，〈原道〉等文也不能以中唐古文運動乃至宋代以下的眼光望題生義。《文心雕龍・原道》中的「道」不可直接理解爲儒家聖人之道。這是兼有自然與價值意味的道，透過這個「道」的自然作用，世界產生出各種「文」，如天上的日月、地上的山川；人爲萬物之靈，有心智，能說話，終而造出書寫之「文」，也是自然的[10]。然而，劉勰強調，文章之所以粲然可觀，是聖人的功勞。這就是人爲的了。劉勰心目中的聖人，大概以伏犧、孔子爲代表，前者是上古聖人，後者爲中古聖人。創造文章典範的是中古聖人周公和孔子，他們體會道理，妙化爲種種辭章，〈徵聖〉篇云：「聖文之雅麗，固銜華而佩實者也」，即是對此典範的勾勒。聖人文章的結集，則爲「經」。「經」固然表述典麗，「極文章之骨髓」，「經」之所以爲「經」，不可能只是基於文字上的成就，「經」代表道理，爲「恆久之至道，不刊之鴻教」。經典既然是文章的標竿，文章跟經典的內容——經典所傳達的「鴻教」，是不是也要有關聯呢？劉勰似乎沒有認真面對這個問題，他把經典的訓誨和文字分開，說：「勵德樹聲，莫不師聖，而建言修辭，鮮克宗經」，人們都知道行爲應當依從聖人，卻無法在寫文時以經典爲模範，《文心雕龍》宣稱要從這個

---

10 《文心雕龍・原道》之「道」作何解，近代以來議論不絕，本文不宜多及，但個人以為其兼有自然與價值義。有關的探討，例見鄭毓瑜，〈劉勰的原道觀〉，《中外文學》，第14卷第3期(1985年8月)，頁119-132；黃高憲，〈《周易》對《文心雕龍》「原道」論的影響〉，《福州師專學報(社會科學版)》，第21卷第4期(2001年8月)，頁1-6。

觀點研討文章，好像對經典義旨的問題就大體上存而不論了(以上數句引文皆出自〈宗經〉)。尤有進者，文章是有演進的，古代經典生成以後，仍接續有文章，早期者如緯書、楚辭，這些作品有合經也有違經之處，都不無可取，特別是楚辭。他對後者的評論是：

> 體慢(或作憲)於三代，而風雅(或作雜)於戰國，乃雅頌之博徒，而詞賦之英傑也。觀其骨鯁所樹，肌膚所附，雖取鎔經意，亦自鑄偉辭(《文心雕龍・辨騷》)。

這段文字有褒有貶，肯定多於否定，顯然以楚辭爲後世文章之祖，《文心雕龍》的文學論說即由此展開。就全書理路而言，《文心雕龍》標舉聖人「原道心以敷章」的偉業(〈原道〉語)，闡發經典的文學成分，給文章寫作開了生路；在現實目標上，劉勰承認並析論後世的文學成就，但又希望對其有所規範，經典就是這些規範的象徵。簡言之，《文心雕龍》雖然始於〈原道〉、〈徵聖〉、〈宗經〉，劉勰並沒有貶低文學的意思，這從書名就可看出，可是另一方面，劉勰的儒教信仰仍對其文學觀發生了影響[11]。

在文學與文化關係的問題上，《文心雕龍》還有值得注意的一點，就是此書所探討的「文」範圍非常廣，有些類別跟常識所認知的文章距離頗遠，例如史傳、諸子等專門著作，檄文、移文和其他多種純應用文體，書中甚至有一章名爲〈封禪〉，議論與王者封禪受命有關的文字。劉勰顯然把所有的文字記述都當作「文」。從本文前面的討論應可約略看出，中古的獨立文學觀基本上是個寫作方式的意念，文章首先是由文詞之美來界定的，抒發情性、言外之意則是進一步的要素。在中古的文學觀裡，文體的因素相對薄弱，雖然文章的概念集中於詩賦以及富有文采的單篇駢散文，任何具有藝術表達成分的作品都可能被列入文章之林。即使在這樣的背景下，《文心雕龍》所指涉的「文」還是顯得過分寬廣，顯示劉勰並無意清楚區分文章和其他文字。以儒經爲中心的文

---

11 《文心雕龍》是中國文學批評史上的經典，研究無數。本文的概述，除了個人心得，還參考了羅宗強，《魏晉南北朝文學思想史》(北京：中華書局，1996)，第六至第八章；王運熙、楊明，《魏晉南北朝文學批評史》(上海古籍出版社，1989)，第三章。

學理論建構以及寬泛的「文」概念似乎也意味，劉勰有著把文章跟文化緊密相連的傾向。

接著要嘗試說明上述思路的歷史意義，這須從劉勰的社會位置談起。劉氏家族世居京口(今江蘇鎮江)，顯然出自北府兵，這是以北來流民為基礎的軍事力量，到劉勰的時代，他家大概具有次等士族的身分。劉勰一生未婚，長居建康定林寺，依從大學問僧僧祐(445-518)，助其整理經藏，三十五、六歲以後才入仕，曾任職於昭明太子蕭統東宮，晚年又在定林寺從事佛教撰述，去世前一年出家為僧，法號慧地。從劉勰的生平看來，他和佛教圈的關係好像比跟文人社群來得密切，他是以什麼觀點來撰寫《文心雕龍》呢？這本書算是文人的反思，還是外在的批評？就內容而言，《文心雕龍》絕對是以文章藝術為中心的論著。至於劉勰的平生行事，從今存極少的資料看來，他和文壇的關係並不淺。他曾擔任蕭統的屬官，可能參與過《文選》的編集，兩人以文學相接，可惜蕭統早逝。劉勰也是一流的作家，《文心雕龍》全書都以精美的駢文寫就，頗有可玩賞處，此外，據說建康寺塔與名僧的碑誌一定要找他撰文。事實上，劉勰在《梁書》入的就是〈文學傳〉[12]。這裡想指陳，《文心雕龍》的論述角度反映出，即使在美文意識極盛的南朝文學圈，文學與文化——特別是與儒家教義——應有怎樣的關係，也還是個嚴肅的問題，雖然表現並不明顯。

就傳世文獻所見，南朝對獨立文學觀表達最強烈反感的是裴子野(469-530)的〈雕蟲論〉。這個題目典出《法言‧吾子》，揚雄說他年輕時愛好寫賦，是「童子彫蟲篆刻」，「壯夫不為」，〈雕蟲論〉中「揚雄悔為童子」之句所指即此。子野所抨擊的「雕蟲」小技主要指近代文章，他宣稱，古代的詩既反映各地的風俗，又能表達勸善懲惡的意旨，大有助於王化。其實，儘管對於個別作家有所稱讚，他對整個文章傳統是抱持負面看法的，他認為屈原、司馬相如等人「思存枝葉」，忽略了詩文的政教責任，接踵而來的只是「隨聲逐響之儔，棄指歸

12 劉勰的生平資訊幾乎全見於《梁書》本傳。劉勰是北府兵領袖劉穆之的族人後輩，我說劉家大概具有次等士族的身分，依據在他以奉朝請起家，這是清官，但地位低於高門子弟盤據的秘書郎、著作佐郎等職。以上所述參考《梁書》(北京中華書局點校本)，卷50，頁710-710；田餘慶，《東晉門閥政治》(北京大學出版社，1989)，頁214-219，292-302；宮崎市定，《九品官人法の研究：科舉前史》(東京：中央公論社，1997)，頁252-253，284，339-342。

而無執」。這篇文章也批評南朝重文輕經的風氣[13]。

〈雕蟲論〉跟《文心雕龍》有兩點重要的差異。首先，從兩者的題目，可以看出一是輕視文章，一是肯定，「雕蟲」與「雕龍」適成對照[14]。其次，兩位作者的文化角色不同。劉勰和裴子野同為齊梁時人，年歲相近，彥和也許可以算是文壇的邊緣人，裴子野則是經史學家兼廟堂作者。子野出身史學世家，曾祖父是《三國志注》的作者裴松之(370-449)，祖父是《史記集解》的作者裴駰，父親昭明「傳儒史之業」。子野自己也擅長史學，曾掌修國史及起居注，著作絕大多數屬史學類，另外還集注《儀禮‧喪服》，善屬文，掌詔誥十多年，有文集20卷。子野雖然文史兼通，他跟文壇似乎相當疏離。他出身經史世家，就《梁書》、《南史》本傳所見，所交朋友多是學者，而且寫文章不喜今體，多彷古風，還因此受到訾議[15]。梁代文壇領袖簡文帝蕭綱為皇太子時，就曾在給其弟湘東王蕭繹的信中批評子野：「裴氏有良史之才，了無篇什之美」，還說他的文章「質不宜慕」，這就是從獨立文學觀所做出的評價[16]。大概言之，裴子野的認同偏在經史一邊，至多算是反文章的文人，也不被文壇核心所接受。從子野的生平事迹看來，〈雕蟲論〉是立足於文章社群之外，批評南朝的文學主流，一般而言，這類評論對文學寫作影響不大，但反映了知識界中對獨立文學觀的壓力。

還有一點值得提出，劉勰和裴子野的文學思想有差別，但同對儒教具有信念，除此之外，兩人都是虔誠的佛徒。劉勰與佛教的關係已如上述，子野除了晚年食齋，尚撰有《眾僧傳》20卷，可見獻身之誠。劉勰和裴子野這種儒佛兼

---

13 這篇文章收於唐代杜佑的《通典》與宋初編成的《文苑英華》，雖然《通典》未載題目，〈雕蟲論〉應是原題無誤。此文校本可見郁沅、張明高編選，《魏晉南北朝文論選》，頁324-325。

14 南朝人論文提及「雕蟲」並不罕見，有時是謙詞，有時雖非謙詞，並無明顯的貶意，〈雕蟲論〉則不同。不過，整體來說，以「雕蟲」為文章之代稱，還是反映了文化中正統觀潛流之強大。

15 裴子野及其家族的資料可見《梁書》，卷30，頁441-444；《南史》(北京中華書局點校本)，卷33，頁862-867。

16 《梁書》，卷49，頁691。《全梁文》輯有裴子野遺文一卷。從這些文章看來，他仍常用駢體，但文字比較質簡清暢，用典似亦較少。見嚴可均編，《全上古三代秦漢三國六朝文》(臺北：世界書局景印，1982)，《全梁文》，卷53。

崇的行爲在南朝相當普遍，更進一步說，是中古一種典型心態的表現，我稱此心態爲「二元世界觀」或「外儒內道／外儒內佛」[17]。

約當6世紀初，北魏末年、梁朝之際，南朝文學大舉向北傳播，這是中古文化史上的重大事件[18]。就本文的主題而言，這項發展帶有兩個不同的方向。一是文人文化自此擴大，文學寫作之風更加蓬勃，成爲全國性的潮流。隋唐以後，隨著政局改變，政治文化中心北移，重要作家也逐漸變成以北人居多，直到九世紀中，局面才有改易。另一個發展方向則是，南朝的文學風氣在北方士人中激起抗拒和反彈，擁抱辭章的北人裡，也有人對南朝傳統有所保留。在北人對六朝文風的反應中，文學與文化關係的問題變得尖銳，長期而言，這是推動文學變異的一項主要因素。

南北朝隋唐之際，北方士人對於六朝文學的尖銳批評包含以下幾個要點：文辭應該爲政事教化服務，政教則當以先聖哲王寶訓爲依歸；文章重「緣情」，容易使人輕忽德行，以至古來文人無行；詞藻華美，有違「質樸」的文化理想；文字實用即可，講究辭藻意義不大。這些說法，強烈要求文章服從文化，特別是儒家教義，明白拒斥獨立的文學觀。就現存文獻所見，上述意見最集中表現於李諤的上隋文帝書和王通《中說》。唐初正史作者多爲北人，諸書有時也出現類似的論調，惟遠爲溫和；其中《梁書》、《陳書》對江左文風無異詞，此二書爲姚思廉據其父姚察舊作所撰，姚氏父子出身梁陳，有此心態，固其宜也[19]。北方士人對於南朝文學的負面反應有著深厚的歷史背景。西晉永嘉亂後，熱中玄學與文辭的一等士人大都南渡，留居北方的多爲較守舊的地方性士族，漢代儒教傳統保留仍多，加上北方長處胡族爭戰之中，漢人大家領導鄉黨宗族周旋

---

17 陳弱水，〈柳宗元與中唐儒家復興〉，《新史學》，5卷1期(1994年3月)，頁26-39；〈思想史中的杜甫〉。《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第69本第1分(1998年3月)，頁1-43；〈墓誌中所見的唐代前期思想〉，《新史學》，第19卷第4期(2008年12月)，頁12-15。

18 唐長孺(1911-1994)生前發表的最後一篇單篇論文是〈論南朝文學的北傳〉，見《武漢大學學報》，1993年第6期，頁59-62。唐先生是中國中古史的大家，對於這個領域的發展有無可估量的貢獻，他在垂暮病體之年探考文學變遷，恐非偶然，可以透露出這項課題的重要性。此文現已收入《唐長孺社會文化史論叢》(武漢大學出版社，2001)。

19 參考牟潤孫，〈唐初南北學人論學之異趣及其影響〉，在其《注史齋叢稿》(臺北：商務印書館，1990)，頁356-381。

於亂世，文武兼備，發展出強烈的務實經世性格，此乃勢之所致，理之當然[20]。不過要強調，表現出強烈反六朝文學態度的多是文壇外人，他們對文學的發展似無明顯影響，也不能代表文人心靈的遷轉。從南北朝末期到初唐，北方——以及全國——的基本文化趨勢是文風高張，詩文寫作的主流仍然沿著六朝的既成道路前進[21]。

南朝文學北傳之後，在文人社群內部，第一股重大的挑戰南朝力量來自所謂的「初唐四傑」：王勃(子安，650-684?)、楊炯(650-693?)、盧照鄰(634?-683?)、駱賓王(635?-684?)[22]。「四傑」或「四才子」是這幾位在世時就有的稱號，可見他們在當時所獲評價之高。四人之中，只有駱賓王是南方人，王、楊、盧應可算是南風北漸後，北地產生的最傑出作家。用傳統的文學概念來說，四傑在創作上的成就是以建安風骨結合六朝綺麗，為詩文寫作注入宏大質直的質素，而且重視比興寄託，開啓往後文章更新的道路。在文學思想上，他們也有批判的鋒芒。

四傑當中，聲譽最高的是王勃，在文學見解上展現最積極姿態的，顯然也是他。關於王勃的文學業績，楊炯〈王勃集序〉有廣泛的刻畫，很適合作為討論四傑在文學思想史上的意義的起點。先看這篇序如何描寫子安志業的緣起：

> 嘗以龍朔初載，文場變體，爭構纖微，競為雕刻。糅之金玉龍鳳，亂之朱紫青黃；影帶以徇其功，假對以稱其美。骨氣都盡，剛健不聞。思革其弊，用光志業[23]。

20 關於北人對南朝文學的反應，我曾有較詳細的討論，見陳弱水，〈論中唐古文運動的一個社會文化背景〉，《鄭欽仁教授榮退紀念論文集》(臺北：稻鄉出版社，1999)，第三節。不過該文的觀察重點在北方士族。

21 參見葛曉音，〈創作範式的提倡和初盛唐詩的普及——從〈李嶠百詠〉談起〉，收在其著，《詩國高潮與盛唐文化》(北京大學出版社，1998)，頁235-251；〈江左文學傳統在初盛唐的沿革〉，前書，頁252-263。

22 四傑的生卒年爭議很多，對於楊、盧、駱的年代，本文依從張志烈，《初唐四傑年譜》(成都：巴蜀書社，1993)。王勃的生卒年，則依何林天，〈前言——論王勃〉，在何林天校注，《重訂新校王子安集》(太原：山西人民出版社，1990)，頁1-4。惟頁3所提的王勃〈致族祖王承烈書〉應為王承烈(王紹宗)致王勃書。見陳尚君輯校，《全唐文補編》(上海古籍出版社，2005)，卷23，頁265。

23 王勃著，蔣清翊註，《王子安集注》(上海古籍出版社，1995)，卷首，頁69。此文亦

「龍朔初載，文場變體」指的是，高宗龍朔二年(662)上官儀(607?-664)拜相，上官工五言詩，富有「綺錯婉媚」的風格，時人多仿效，號稱「上官體」[24]。上官儀精究詩文技巧，深於聲律對偶，著有《筆札華梁》，爲唐代寫作法式書的開山之作，「影帶」、「假對」都是這類技巧的名稱。無庸贅言，上官體是南朝文風與寫作理念的繼續發展，王勃對此不滿，亟求突破[25]。楊炯的這段文字完全屬於文學史內部的表述，並未引進任何外部的文化要素。

王勃文學事業的起點既如上言，他的貢獻又何在呢？楊炯用了一個很長的陳述來表現其成就之高：

> 其有飛馳倏忽，倜儻紛綸，鼓動包四海之名，變化成一家之體，蹈前賢之未識，探先聖之不言；經籍為心，得王何於逸契，風雲入思，叶張左於神交；故能使六合殊材，並推心於意匠，八方好事，咸受氣於文樞，出軌躅而驤首，馳光芒而動俗：非君之博物，孰能致於此乎[26]？

大意是，王勃能跳脫近代謹守文律的綺碎格局，以其博識銳思，開啓新境界。在這段引文，唯一文學以外的說法是，王勃爲文以「經籍爲心」，但這顯然不是表示王勃寫作的目的在輔助王化或發皇聖教。「得王何於逸契」是說，王勃對經典的了解與王弼、何晏有遙相感應之處。王、何是玄學開山之祖，如此，「經籍爲心」無非意味，王勃之文具有深沈廣大的意旨，但並未指涉任何強烈的思想性格。「經籍」只是子安「博物」之一環。

爲了安置王勃的歷史地位，楊炯在〈王勃集序〉的開端曾對文章的古今演

(續)

見徐明霞點校，《楊炯集・盧照鄰集》(北京：中華書局，1980)，頁34-38。

24 《舊唐書》(北京中華書局點校本)，卷80，頁2743。

25 《筆札華梁》已佚，精校的輯本可見張伯偉，《全唐五代詩格彙考》(南京：江蘇古籍出版社，2002)，頁54-67。「影帶」、「假對」皆不見於該書今存遺文。「影帶」當即崔融(653-706)《唐朝新定詩格》所說的「映帶」，解說見遍照金剛(空海)撰，盧盛江校考，《文鏡秘府論彙校彙考——〔附〕文筆眼心抄》(北京：中華書局，2006)，地卷，頁449-452。「假對」這一術語則存於皎然(720-798?)《詩議》，見張伯偉，《全唐五代詩格彙考》，頁211。解說可參考《文鏡秘府論彙校彙考——〔附〕文筆眼心抄》，東卷，頁806-808。

26 《王子安集注》，卷首，頁63。

變有所回顧和評估。在其中，他以經典爲文章之始，批評南北朝末期的文風，對於漢魏詩賦也有微詞。值得注意的是，他大體上相信文學的獨立性。序中有言：「仲尼既沒，游、夏光洙泗之風；屈平自沈，唐、宋宏汨羅之跡。文儒於焉異術，詞賦所以殊源。」[27] 楊炯雖然尊崇經典，但並未要求反轉文儒分流的歷史發展，他期望的是文章能重新連接上它的古代根源，以增益其內涵。楊炯跟王勃同年，是他的知己兼盟友，傷悼於天才之早逝，而精心構製〈王勃集序〉。此文應能反映初唐文壇同志對王勃文學事業的一般認識。

然而，在王勃自己的文字中，卻對文學與文化的關係有激烈的表達。〈平臺秘略論・藝文三〉有言：「文章經國之大業，不朽之能事，而君子所役心勞神，宜於大者遠者，非緣情體物，雕蟲小技而已。」這裡雖然沒有解釋大者、遠者是什麼，明顯對文章之事評價頗低。〈藝文三〉的結束語是：「至若身處魏闕之下，心存江湖之上，詩以見志，文宣王有焉。」[28] 文宣王指南朝齊的竟陵王蕭子良(460-494)。《南齊書》子良本傳說他「所著內外文筆數十卷，雖無文采，多是勸戒」[29]，依此，王勃是說，道德勸誡乃文章之重要目的，有過於緣情體物。類似的觀點在〈上吏部裴侍郎啓〉有更決絕的表述：

> 夫文章之道，自古稱難。聖人以開物成務，君子以立言見志。遺雅背訓，孟子不為；勸百諷一，揚雄所恥。苟非可以甄明大義，矯正末流，俗化資以興衰，國家由其輕重，古人未嘗留心也。自微言既絕，斯文不振，屈宋導澆源於前，枚馬張淫風於後。談人主者，以宮室苑囿為雄；敘名流者，以沈酗驕奢為達。……周公孔氏之教，存之而不行於代。天下之文，靡不壞矣[30]。

這段文字有兩點主要意思。首先，文章須有助於儒教的實現，否則即缺乏價值。再者，王勃甚至直接否定獨立的文學傳統。「屈宋導澆源於前，枚馬張淫風於

27 《王子安集注》，卷首，頁61。
28 同上，卷11，頁302-303。
29 《南齊書》(北京中華書局點校本)，卷40，頁701。
30 《王子安集注》，卷4，頁129-130。

後」是最嚴重的話，楚辭漢賦乃文章有其獨特性格的最早表徵，如果連辭賦元勳都遭斥責，意味獨立的文學已無立足之地。上引文字中的「自微言既絕，斯文不振」也很值得注意。在南朝以降的文學論述中，「斯文」多直接指稱文章，如裴子野〈雕蟲論〉：「宋初迄于元嘉，多爲經史，大明之代，實好斯文」[31]，鍾嶸〈詩品序〉：「曹公父子，篤好斯文」，劉孝綽(481-539)〈昭明太子集序〉：「麗而不淫，約而不儉，獨擅眾美，斯文在斯」，莫不如此[32]。楊炯〈王勃集序〉：「逮秦氏燔書，斯文天喪，漢皇改運，此道不還」[33]，盧照鄰〈駙馬都尉喬君集序〉：「禮樂之道，已顛墜於斯文」，其中的「斯文」也都是指文章辭賦[34]。王勃〈上吏部裴侍郎啓〉所說的「斯文」不僅不再是文章，而且排除了文章，僅指更大的周孔之「文」，可謂文人心靈史上一大事變。綜觀王勃遺集，前述二文——尤其是〈上吏部裴侍郎啓〉——顯然無法準確代表他的文學觀，儘管如此，他似乎是南朝文學大興以來，第一位曾對文學的獨立意義表達拒斥之意的文壇翹楚，歷史意義不可小覷。

整體而言，王勃對文學的基本看法應該還是合於南朝以還的文學思想主流，茲舉數例爲證。〈秋日游蓮池序〉有言：「煙霞召我，相望道術之門；文酒起予，放浪沈潛之地」，在這裡，文章和酒一起出現，皆爲興人情思之物[35]。〈越州秋日宴山亭序〉描繪聚會的情景：「一時仙馭，方深擯俗之懷；五際飛文，詩動緣情之作」，明白以「緣情」來界定文章的性格[36]。〈山亭思友人序〉論文之語頗多，其中云：「得宮商之正律，受山川之傑氣，雖陸平原、曹子建，足可以車載斗量；謝靈運、潘安仁，足可以膝行肘步」，把作者對聲律和宇宙的體會視爲創發高文的泉源，更是中古前期文學思想的精髓[37]。事實上，王勃自己文章的內容和風格也大多與文學功用主義渺不相涉。

---

31 郁沅、張明高編選，《魏晉南北朝文論選》，頁325。

32 柯慶明、曾永義編，《兩漢魏晉南北朝文學批評資料彙編》(臺北：成文出版社，1978)，頁280。

33 《王子安集注》，卷首，頁61-62。

34 李雲逸，《盧照鄰集校注》(北京：中華書局，1998)，頁301。

35 《王子安集注》，卷6，頁193。

36 同上，卷6，頁199。

37 同上，卷9，頁274。

如果王勃並沒有嚴肅的、一貫的將文章臣屬於正統文化的想法，他爲什麼會講出「自微言既絕，斯文不振」這樣的話呢？可能的原因很多。具體而言，〈平臺秘略論〉、〈上吏部裴侍郎啓〉都是子安的早年作品，前者大約是十八歲時所寫，後者約爲二十二歲。用王勃自己的話來說，這是他「早師周禮，偶愛儒宗」的歲月，二文也許含有年少激動之語[38]。此外，這兩篇文章的寫作因緣也有值得推敲之處[39]。至於更大的背景，王勃的家世是個重要因素。王勃是隋代大儒王通的孫子。王通在儒風不競之際，以孔子自居，招集弟子，講學河汾。王通過世後，成爲家族的精神象徵，許多關於王通的神話很可能就是在王家製造出來的。在著述上，王通的最大志願是續六經，成書多卷，王氏家族多人以繼承祖業自任，儼然要以一家之力打造一個新的經典系統，子安亦參與其中。王勃著有《續古尙書》，爲王通《元經》(即續《春秋》)作傳，爲《續詩》、《續書》等作序，他自己還另有經學著述如《周易發揮》、《次論語》。簡言之，王勃不但生長於儒學世家，而且是個具有特殊使命感的家族[40]。這個環境顯然對他發生了深刻的影響，尤以早年爲甚。不過要指出，王勃之祖王通雖然行徑特異，史上罕覯，他還是北方士人文化的產物，就這一點而言，王勃對於文學與文化關係的激烈表示，意味著北方的反南朝文學力量，終於在南朝文學北傳150年後進入了文人文化的核心。這個情況其實顯現了中古文人文化一個根本性的結構問題。在中古前期，文學固是在獨立文學觀的假定或支持之下，席捲華夏，但文人也是士人，自幼接受經史教育，深受薰染。士人和文人的身分之間是存在裂縫的，當受到外力衝擊，裂縫就有可能擴大，乃至爆破。

王勃文學思想的特色以及歷史涵義已如上述，其他三傑又如何呢？他們三

---

38 《王子安集注》，卷8，〈秋晚入洛於畢公宅別道王宴序〉，頁255。

39 〈平臺秘略論〉是王勃在沛王李賢府任侍讀時為沛王所作，本來就是鑒誡性質的作品。見張志烈，《初唐四傑年譜》，頁103-106。至於〈上吏部裴侍郎啟〉，裴氏為裴行儉(619-682)，王勃寫信給他劇論文學，或許也有特殊的原因。參見同書，頁146-150。

40 有關王通續六經的資料，見尹協理、魏明，《王通論》(北京：中國社會科學出版社，1984)，頁74-78。王勃的著作簡目，可見魏汝霖，〈王子安年譜〉，收在蔣清翊註，《王子安集注》，頁675。關於王勃的經學素養以及他對家族傳統的關心，可見楊炯，〈王勃集序〉，《王子安集注》，卷首，頁64-66，73-73；王勃，〈倬彼我系〉、〈送劼赴太學序〉、〈續書序〉，分見《王子安集注》，卷3，頁65-67；卷8，頁252；卷9，頁277-279。

人都對南朝文風有所批評，並在不同程度上肯定儒家教義和文章的關聯，但對文章的獨立傳統顯然都不抱懷疑。這跟他們的創作理念是相吻合的。如果把〈王勃集序〉當作楊炯文學評論的代表作，三人之中，他最強調經典對於文學的指導作用。宋之問(656?-712?)祭楊炯文中稱他「屬辭比事，宗經匠史」，這個說法是否貼切，不敢斷言，但或可用以表達他的文學觀的一個側面[41]。至於盧照鄰和駱賓王，似乎更以文學的獨立性爲當然，他們冀望當前的詩文寫作能有突破，但並不大力否定傳統，特別是漢魏的部分。譬如說，盧照鄰抨擊南朝文風，要點在尋求創新——「自我作古，粵在茲乎」，而非要搬出另一套規矩，如儒家經典。他似乎特別重視作家的創造性與作品的多元性[42]。在駱賓王的遺文，文學見解主要表現於〈和閨情詩啓〉。就此啓所見，他對文章傳統的肯定下及西晉，態度似乎是四傑中最溫和的[43]。他的文學觀中，緣情感興的因素也很強烈[44]。

關於初唐文人的文學觀，還有一點需要補充。駱賓王〈和閨情詩啓〉有言：「弘茲雅奏，抑彼淫哇，澄五際之源，救四始之弊，固可以用之邦國，厚此人倫。」這是說，雅正的詩能導致政事風俗的改善。賓王的這個說法跟獨立的文學觀並沒有抵觸，無論重視與否，文學的政教功能是一般文人都肯定的，他們只是不把文章的獨特性質寄託於此。武周至玄宗朝初期文壇領袖張說(667-731)有一句話可以作爲這種態度的佐證：「吟詠情性，紀述事業，潤色王道，發揮聖門，天下之人謂之文伯。」[45] 總而言之，就文章寫作而言，四傑是在南朝美文的基礎上有所改易，創發出新風格；在文學見解上，他們則批判

41 宋之問，〈祭楊盈川文〉，《全唐文》(臺北：大通書局景印，1979)，卷241。我對楊炯〈王勃集序〉的討論見前文，這項解讀有異於葛曉音教授。見其〈江左文學傳統在初盛唐的沿革〉，頁253。

42 李雲逸，《盧照鄰集校注》，頁430〈樂府雜詩序〉。盧照鄰顯然重視作家的創造性，其〈南陽公集序〉有言：「聖人方士之行，亦各異時而並宜；謳歌玉帛之書，何必同條而共貫」，有在原則上肯定文學的多元性的意味。見同書，頁311。

43 《文苑英華》(北京中華書局影印宋明本合刊，1966)，卷656。在〔清〕陳熙晉，《駱臨海集箋注》(中華書局香港分局，1972)，此文題作〈和道士閨情詩啟〉，見卷7，頁220-224。

44 王運熙、楊明，《隋唐五代文學批評史》，頁100-102。

45 《文苑英華》，卷893，〈齊黃門侍郎盧思道碑〉。

南朝，尤其是梁陳以下，肯定漢魏，王勃和楊炯還強調儒家教義和文學的關係。可以說，在這些文壇代表人物的心中，文學的獨立性依然強韌，但文學與文化關係的議題已悄然來臨。

四傑的崛起是唐代文學發展的一大轉折，從他們的時代——也就是7世紀晚期——開始，除了文風有逐漸擺脫江左舊軌的跡象，文人的文學思考也出現明顯變化，標舉漢魏、貶抑南朝成爲一大潮流。從唐代後人的觀點看來，這個轉變的代表人物非陳子昂(661-702)莫屬，他在開闢新局的路子上，比四傑走得更遠。以下要略爲討論陳子昂及其支持者盧藏用(?-713?)的文學觀，以結束本文對安史亂前文學與文化關係問題的說明。

陳子昂對於文學的看法明確表達於〈與東方左史虬修竹篇序〉，這些看法也跟他的創作實踐有密切關係。該文云：

> 文章道弊五百年矣。漢魏風骨，晉宋莫傳，然而文獻有可徵者。僕嘗暇時觀齊梁間詩，彩麗競繁，而興寄都絕，每以永嘆。思古人常恐逶迤頹靡，風雅不作，以耿耿也。

這段話提出兩點看法。第一，文章當以漢魏風骨爲效法對象，這基本上是個美學表現的概念。所謂「漢魏」，具體而言，指的就是同篇文章所說的「建安作者」、「正始之音」，代表作家爲建安七子、阮籍、嵇康等。三國魏齊王芳正始年距離陳子昂的時代至多450年，引文說「文章道弊五百年」，除了取其成數，說不定也有跟「五百年必有王者興」(《孟子・公孫丑下》)引發聯想的意思，自許極高。第二，南朝文學之所以不足取，是因爲「興寄都絕」。「興寄」大概可以了解爲能起人感思的寄託，涉及文章的內涵。

上述兩個要點中，最具文學思想史上的影響力，也跟本文主題密切相關的，是「興寄」。這個概念雖是由「興」、「比興」轉化而來，但是一個全新的提法，前無所承，是陳子昂文學思想比初唐四傑更具突破性的地方。「興寄」要求文章有寄託，要跟外於文章、外於作者的重要事物產生連接，就觸及了文學和文化的關係。「興寄」何所指，有無特定的方向，陳子昂沒有說明。安史亂後的作家把子昂當作唐代文章復振(特別是詩)的開創者，最主要的原因並不

在他提倡「興寄」，而是他的作品展現了這個理想。杜甫(712-770)〈陳拾遺故宅〉詩云：「千古立忠義，感遇有遺編」，好像說子昂名篇〈感遇三十八首〉的基本精神是「忠義」，如此，儒家價值就是陳子昂文章之所本了。

從儒家的角度解釋陳子昂的「興寄」並不始於杜甫。子昂的長年好友，也是對他推崇最力的盧藏用已經開啓了這個觀點。藏用〈右拾遺陳子昂文集序〉云：

> 道喪五百歲而得陳君。……崛起江、漢，虎視函夏，卓立千古，橫制頹波，天下翕然，文質一變。……故其諫諍之辭，則為政之先也；昭夷之碣，則議論之當也；國殤之文，則大雅之怨也；徐君之議，則刑禮之中也。至於感激頓挫，微顯闡幽，庶幾見變化之朕，以接乎天人之際者，則感遇之篇存焉[46]。

這個說法跟杜甫有些不同。盧藏用列舉陳子昂的文章，指出它們的義旨都有預於國政風教，至於〈感遇〉，除了書寫對世事的感懷慨傷，還「接乎天人之際」，碰觸到宇宙人生的根本奧秘，這就不是儒教所能範圍的了。陳子昂的〈感遇〉和其他著名詩篇視野遼闊，思緒多端，歷史感尤深，當以盧藏用所說爲精確。不過，藏用把陳子昂的作品看成風雅之再現，仍是個頗具儒家色彩的詮釋。

「興寄」的問題還有一個方面。盧藏用序中說「道喪五百歲而得陳君」，不知是否直接取自子昂的〈修竹篇序〉。盧序以孔子爲文統之首，批評楚辭而肯定兩漢文章、魏晉才人，此後文風頹敗，終至由陳子昂來肩負已喪失的道，這是從文學傳統的內部脈絡來爲子昂定位。但值得注意的是，藏用對子昂的讚頌很著重文章和經世價值的關聯。除了上段引文的表述，他在〈陳子昂別傳〉對子昂之文有這樣的概括：「其立言措意，在王霸大略而已，時人不之知。」[47] 這似乎意味，子昂的文學成就立足於文章的主題和內容。這樣，文學評價的根本標準就落在外部，文化可以在某種程度上指導文學了。

---

46 此文見《全唐文》，卷238；周祖譔編選，《隋唐五代文論選》(北京：人民文學出版社，1999)，頁72-73。

47 《全唐文》，卷238。

以上合併討論陳子昂和盧藏用，焦點在於陳子昂的「興寄」文學。子昂提出興寄的理想，雖然無所闡發，他的作品卻以有「興寄」而成爲唐代文學發展的里程碑；韓愈詩：「國朝盛文章，子昂始高蹈」（〈薦士〉），所言即此[48]。盧藏用則主要從儒教和經世的觀點來說明子昂詩文中的寄託，而且有以主題評價文章的傾向。盧、陳兩人爲知己好友，不知這只是盧藏用個人的詮釋，抑或也反映了陳子昂的想法？

還有一點值得一提。陳子昂是蜀人，來自現在的四川射洪。這樣一位出身自文化邊區的人，能夠「崛起江、漢，虎視函夏」，在頭角崢嶸的文學界提出「興寄」的理念，從而引發反響，塑造新風氣，顯示在7、8世紀之交，文學與文化理想是否應有緊密的關係並非北方文人獨有的問題。這個關心也存在於其他背景的文人當中。

以上利用少數例子來揭示從南朝到8世紀初文人社群中文學與文化關係的問題。我們可以看到，在中古知識界，由於儒家正統的大力量，這一直是個具有緊張性的問題，即使在文人文化最強盛的南朝，也未能免於此。但另一方面，從南朝到唐初，獨立的文學觀活躍風行，這個問題沒有對文學的發展造成明顯的影響。但在7世紀後半，文章應否爲文化——特別是儒家的政教理想——服務的議題，開始進入文壇核心。一切跡象顯示，從此之後，這個問題越來越浮顯於文人們的意識。不過也要強調，直到8世紀初，獨立文學觀和獨立文統的概念依然堅韌，除了青年時期的王勃，前文所探討的初唐四傑、陳子昂、盧藏用都不曾對此表示懷疑。《河岳英靈集》是編成於玄宗天寶末年(或為天寶十二載，753)的著名唐人詩選，在編者殷璠的「論」中，可以看到一個以音律觀念爲核心的獨立文章觀，文學與文化關係的問題渺不可尋：

> 昔伶倫造律，蓋為文章之本也。是以氣因律而生，節假律而明，才得律而造清焉。寧預於詞場，不可不知音律焉。孔聖刪《詩》，非代議所及。自漢魏至於晉宋，高唱者十有餘人，然觀其樂府，猶有小失。齊梁陳隋，下品實繁，專事拘忌，彌損厥道。……璠今所集，頗異諸

48 《韓昌黎全集》(臺北：新文豐出版公司景印，1977)，卷2。

> 家，既閑新聲，復曉古體，文質半取，風騷兩挾。言氣骨則建安為傳，論宮商則太康不逮。將來秀士，無致深憾[49]。

8世紀後半的文壇變異

安史亂後，中國思想出現了變動的潮流。這個變動有兩個特點值得在此先提出。首先，它在很大程度上發生於文人當中。就如前文所指出，南朝以後，文人已經成爲士人階層的核心，地位之高，影響力之大，沒有其他群體可比。安史亂後的文人新思潮因此逐漸牽動了中國思想的基本走向。其次，文人心態的變化最清楚表現於文學思想。這並不是說，安史亂後文人心靈的變動基本上是文學思考的改易。這個變動呈現在許多方面，性質上顯然遠超過文章寫作，但由於文學是文人長期以來關心的議題，變動最迅速尖銳地表現於文學思想，從另一個角度，我們或許可以說，文人們多少是以文學論述爲管道來表達他們的關心和想法。還有一個問題：安史亂後文人新思潮的規模有多大？這不容易回答。思潮興起初期，也許只發生在一小部分人之間。不過，新觀念的提倡者中不乏文壇領袖，影響擴散迅速。此外，新文學觀的議論內容較多涉及「文」(散文)——而非「詩」，無須說，這就是中唐古文運動的直接來源。

關於8世紀後半文壇變異的理解，獨孤及(至之，725-777)的〈檢校尚書吏部員外郎趙郡李公中集序〉是個不錯的起點。該文曰：

> 至則天太后時，陳子昂以雅易鄭，學者浸而嚮方。天寶中，公(李華)與蘭陵蕭茂挺(穎士)、長樂賈幼幾(至)勃焉復起，振中古之風，以宏文德。……識者謂之文章中興[50]。

獨孤及是八世紀晚期的文章大家，公認的古文運動先驅，這段文字中包含著幾個重要的問題。第一，獨孤及把李華、蕭穎士、賈至等人領導的「文章中興」

---

49 傅璇琮編撰，《唐人選唐詩新編》(西安：陝西人民教育出版社，1996)，頁108。

50 《毘陵集》(四部叢刊初編本)，卷13；《全唐文》，卷388。

跟陳子昂連接起來，認爲是繼子昂之風而起。不過，在文學與文化關係的課題上，兩者之間可能存在不小的差距，就歷史的觀點而言，代表著思想上的突變。這是本節所要特別推究的。第二，獨孤及說「文章中興」發端於天寶年間，在安史亂前。安史之亂起於天寶十四載(755)，當時至之已三十歲，此處所言乃其親見之事，自然可信。第三，獨孤及以爲，「文章中興」的特點是「振中古之風，以宏文德」。在我們所指稱的中古時代，「中古」主要指以周公、孔子爲代表的周朝，有時也兼及漢代。前引文句出自四部叢刊本《毘陵集》(《全唐文》亦同)，但在宋初所編的《文苑英華》、《唐文粹》，這兩句話都作「用三代文章，律度當世」。這顯然是一篇文章的不同稿本，由此觀之，「中古」是「三代」的意思[51]。如此，「文章中興」的指導原理就是把文章的典型放在楚辭漢賦以前的經典，這種看法似乎跟青年王勃以外的初唐四傑、陳子昂、盧藏用等人頗相逕庭。此外，「文德」一詞也值得推敲：這是純指文章的質素呢？或也意味文章的規範作用？

現在先簡單處理第二個問題。獨孤及說「文章中興」起於「天寶中」。天寶時期共14年，從西元742年至755年，「天寶中」當指740年代末期左右，當時李、蕭、賈諸人都三十餘歲，這場潮流開啓於安史亂前，興盛於亂後，殆無疑問[52]。「文章中興」始於安史亂前，表示「文章中興」並不只是文人對於8世紀中葉大動亂的反應，還另有原因。我曾對這個問題加以研究，認爲北方士族文化是古文潮流的一個結構性背景。跟其他文學集團或現象相比，這場運動參與者之中，北方士族出身的特別多。唐代以後，由於時勢所趨，如文風興盛，科舉重要性提高，北方士族中人鑽研詩文者大幅增加，但他們又深受北方重政教而以文章爲枝葉的傳統價值的感染，終至儒教文學觀在文人社群中影響愈趨強

---

51 《文苑英華》，卷702；《唐文粹》(四部叢刊初編本)，卷92。在《全唐文》，此文收於卷388。這兩份稿本還有其他的差異。按，《毘陵集》宋元刻本久不見於天壤，今本係來自明代吳寬(1435-1504)由內府所出之抄本。這個別集與宋代總集中獨孤及文的來源可能有差別，其中也摻有他人作品。參見萬曼，《唐集敘錄》(北京：中華書局，1980)，頁145；羅聯添，〈毘陵集及其僞文〉，《書目季刊》，第7卷第4期(1984年3月)，頁3-8。

52 8世紀晚期的梁肅也指出「文章中興」始於天寶年間。梁肅年代較後，而與獨孤及關係密切，這也許是來自獨孤的說法，但可能有其他的根據。見《全唐文》，卷518，〈常州刺史獨孤及集後序〉、〈補闕李君前集序〉。

大。至於何以這種文學觀在天寶年間有所突破，形成「文章中興」，而非其他時刻，則還需要更進一步的考察[53]。

接下來，要專力探索「文章中興」中文學觀的思想史意義。獨孤及以李華、蕭穎士、賈至三人爲早期文章中興的代表人物，是很恰當的選擇，本文就先討論這三個案例。首先是最早鼓動風潮的蕭穎士(茂挺，717-760)。穎士性格強硬疏闊，具領袖氣質，年紀輕輕就廣招弟子，儼然一代宗師。他進士及第，以文章知名，弟子也多是文人，但値得注意的是，他顯然是以孔門爲號召。天寶十二載(753)蕭穎士從長安前往洛陽就新職，12位門生賦詩聚宴送行，由劉太真(725-792)寫序，起首即曰：「先師微言既絕千有餘載，至夫子而洵美無度」，把他當作孔子的繼承者[54]。據說穎士第一次見到劉太真，就以爲「孔門高第，不在茲乎？」[55]他後來還把自己與太真的關係比作孔子和顏淵[56]。蕭穎士在青壯之年好爲人師，廣招友生，以儒道自任，很像隋代的王通，有一點大不同的是，穎士是文人，這就變成王通跑進了文壇，乃中古史上前所未見，標誌著變局的來臨。不過，此事雖然空前並非絕後，半個世紀後的韓愈，行徑就頗類於蕭穎士。

蕭穎士在天寶年間創構當代之孔門，並非徒託空言，他確實勵行其志。李華(遐叔，715-774?)自少年時代就在太學跟蕭穎士結爲同志好友，據他說，穎士的志向是「以中古易當世」，就是用三代的理想來改造現實。李華聲稱，穎士的最大志業在史學，他不喜紀傳體，主張用編年，因爲後者利於行褒貶。據說穎士曾依照《春秋》義例，撰寫從漢初到隋的編年史，這個作法跟王通著《元經》續《春秋》是一致的，背後的想法應該也相同：以具體的人間行事來揭示王道[57]。

---

53 參考陳弱水，〈論中唐古文運動的一個社會文化背景〉。最近有研究主張，安史亂前蕭李等人與史學家密切之思想交流是文章中興興起的要因，此說值得考慮。見盧意寧，〈盛唐集賢院的成立與意義——兼論玄宗朝學術文化風氣的轉變〉(國立臺灣大學歷史系碩士論文，2009年1月)，第四章第二節。

54 《全唐文》，卷395，〈送蕭穎士赴東府序〉。

55 裴度，〈劉府君神道碑銘并序〉，《全唐文》，卷538。

56 蕭穎士，〈送劉太真詩序〉，《蕭茂挺文集》(欽定四庫全書本)，頁29a。此文或題為〈江有歸舟三章并序〉。

57 關於穎士的史學思想，參見李華，〈三賢論〉，《全唐文》，卷317；陳登武，〈唐代

蕭穎士對文學有什麼看法呢？他的著述大多散佚，現存作品中，這方面的文字甚爲零星。關於蕭穎士文學觀最有系統的說明實見於李華的〈揚州功曹蕭穎士文集序〉，該文曰：

> 君以為六經之後，有屈原、宋玉，文甚雄壯，而不能經。厥後有賈誼，文詞最正，近於理體。枚乘、司馬相如亦瓌麗才士，然而不近風雅。揚雄用意頗深，班彪識理，張衡宏曠，曹植豐贍，王粲超逸，嵇康標舉，此外皆金相玉質，所尚或殊，不能備舉。左思詩賦有雅頌遺風，干寶著論近王化根源，此後敻絕無聞焉。近日陳拾遺子昂文體最正[58]。

這段文字含有兩個要點。一是穎士批評楚辭而肯定漢晉文章，觀點接近陳子昂的〈修竹篇序〉，顯然還懷有獨立的文學傳統的觀念，而且評論的標準相當多元。另一方面，他強調古代經書的典範性質與文章的政教功能，如說屈原、宋玉文「不能經」，枚乘、司馬相如「不近風雅」，賈誼之文「近於理體」，對左思、干寶的讚賞也是依此標準。李華這段表述中的論點大都能在蕭穎士的現存文字中獲得印證，顯然是相當允當的介紹。舉例而言，穎士在〈贈韋司業書〉中說：「僕平生屬文，格不近俗，凡所擬議，必希古人，魏晉以來，未嘗留意」，這意味他多少還是肯定魏晉以上的傳統。〈送劉太真詩序〉云：「文也者，非云尚形似，牽比類，以局夫儷偶，放於奇靡；其於言也，必淺而乖矣。所務乎激揚雅訓，彰宣事實而已」，則展現尊崇經典、重視實用的一面[59]。

在安史之亂前後的知識界，蕭穎士同時具有兩個身分，一是宣揚孔教的「蕭夫子」，一是倡導新文學的文人領袖[60]。這兩個身分不是平行的，前者高

(續)

古文運動的史學思想——以先驅古文家為中心〉，《第四屆唐代文化學術研討會論文集》（臺南：國立成功大學，1999），頁778-787；潘呂棋昌，《蕭穎士研究》（臺北：文史哲出版社，1983），頁107-115。潘呂之書是迄今對於蕭穎士最有體系的研究，本文多有參考。

58 《全唐文》，卷315。

59 分見《蕭茂挺文集》，頁45a，29b。

60 關於穎士有「蕭夫子」之號，見《舊唐書》，卷190下，頁5049；《新唐書》（北京中華書局點校本），卷202，頁5768。他的弟子閻士和撰有〈蕭夫子集論〉一文，見《新唐書》，卷202，頁5771。「蕭夫子」之名遠播海外，甚至有「東夷」某國向朝廷請求

於後者，儘管還不到支配的地步，結果是，穎士思想中獨立文學觀的要素看來有些單薄。另外要指出，蕭穎士的事迹也透露，在8世紀中葉，「文章中興」的勢力還是有限。他雖然有導師的地位，弟子之中積極參與尙古潮流者似乎不多，其中較知名的劉太眞、戴叔倫(732-789)都不以此見稱。那麼，這裡也許可以探考「文章中興」何時開始有廣泛的勢力。前引獨孤及〈趙郡李公中集序〉爲這個問題提供了一條線索。該文有言：「於時文士馳騖，飈扇波委，二十年間，學者稍厭〈折楊〉、〈皇荂〉而窺〈咸池〉之音者什五六」。〈折楊〉、〈皇荂〉見於《莊子・天地》，爲通俗歌曲之名，〈咸池〉則是古代聖王所所用的音樂。獨孤及指出文風改變的現象，但「於時」的時間點並不清楚，如果是指「天寶中」蕭穎士等崛起之際，20年後就是西元765年左右，如果指李華文章大出，則有可能更晚。依獨孤及所言粗略估計，尙古文學觀的流行在765至770年之間，時距安史亂起約10至15年。蕭穎士享年不永，肅宗乾元三年(760)即去世，未及得見世運之變[61]。

至於賈至(718-772)，就現有資料所見，他的文學思想比蕭穎士還來得嚴峻。賈至兼擅詩文，但堅決獻身儒教。他在〈工部李侍郎李公集序〉對自己的文學理念有相當完整的表達：

> 唐虞賡歌，殷周雅頌，美文之盛也。厥後四夷交侵，諸侯征伐，文王之道將墜地。於是仲尼刪詩述易作春秋，而敘帝王之書，三代文章，炳然可觀。洎騷人怨靡，揚、馬詭麗，班、張、崔、蔡，曹、王、潘、陸，揚波扇飈，大變風雅，宋、齊、梁、隋，盪而不返。昔延陵聽樂，知諸侯之興亡，覽數代述作，固足驗夫理亂之源也[62]。

在這段表述裡，賈至把文章的標準完全放在經典，《尙書》、《詩經》是美文

(續)

招聘穎士，前往教導該國士庶。學者多以此國為日本。池田溫仔細分析相關記載的文獻性質，認為應該是新羅。見池田溫，〈蕭穎士招聘は新羅か日本か〉，在其著，《東アジアの文化交流史》(東京：吉川弘文館，2002)，頁127-144，尤其是135-138。

61 「二十年間」有可能是以獨孤及寫序的時間點所作的估計。可惜此序寫作的時間也不明，只知約在760年代晚期至774年，李華晚年罹病之際。

62 《全唐文》，卷368。

的極致，三代以下文章的價值幾乎全被否定，就傳世文獻所見，自漢晉文學大盛以來，好像從來沒有詞章之士對文學做過這麼激烈的評論。引文中最後幾句話是指，文章的根本任務在於輔佐王政，反映時代；文學靡弱，則顯示了時代風氣不良，作者不正。獨孤及〈祭賈尚書文〉中稱述賈至：「文章陵夷，鄭聲奪倫，兄於其中，振三代風，復雕爲朴，正始是崇」[63]，也認爲歸反三代是賈至文學觀的基本精神。

上段所說可以在賈至有關科舉的議論中得到呼應。代宗廣德六年(763)，禮部侍郎楊綰(?-777)上疏，認爲現行科舉制度造成只重詩文不讀經史的風氣，無法培養儒者，端正風俗，請求廢除科舉，改行漢代式的察舉，由縣令、刺史以德才舉人，再送中央考經義及對策。代宗皇帝下詔討論。時任尚書左丞的賈至贊成其事，還提出廣設學校的補充意見，他的基本理由是，貢舉諸科皆「小藝」，非「遠者大者」；諸科之中，進士最盛，文學自然也是「小藝」。楊綰的建議離時勢太遠，幾乎不可能實施，賈至竟表贊成，可見他對當時的文風和仕進機制極端不滿[64]。在他看來，治國理世，最須掌握「先王之道」，文章與此已隔一層，何況浮豔之詞？

賈至〈議楊綰條奏貢舉疏〉中有一點非常值得注意。在此奏，他明白把安史之亂跟士人文化搭上關係。他宣稱，安史亂起，之所以舉國震盪，望風披靡，正是由於儒風長期不振，忠臣孝子寡，亂臣賊子生。在安史亂前，賈至無疑已是堅定的儒教信徒，安史之亂更使他對振興儒學的事業產生了急迫感。他的上疏以及其他若干文章爲中唐「文章中興」與安史之亂間的因果關係提供最了堅明的證據[65]。

蕭、賈、李三人之中，似乎李華的創作成就最高，尤其在賦和文(散文)方

---

63 《毘陵集》，卷20；《全唐文》，卷393。這裡的「正始」應是指〈毛詩大序〉中的「〈周南〉、〈召南〉，正始之道，王化之基」，而非「正始之音」。

64 此事的經緯，可略見吳宗國，《唐代科舉制度研究》(瀋陽：遼寧大學出版社，1992)，頁155-158。

65 此疏見《全唐文》卷368。其他透露賈至對安史之亂之反省與激情反應的文章有：〈收葬陣亡將士及慰問其家口敕〉、〈汝州刺史謝上表〉、〈論王去榮打殺本部縣令表〉(以上見卷367)、〈送蔣十九丈奏事畢正拜殿中歸淮南幕府序〉(卷368)。又，〈議楊綰條奏貢舉疏〉有幾句文字似乎意味，文章之道是漢末以後衰敗的，但並不很清楚。

面，至於他所表達的文學見解，則接近賈至。李華〈贈禮部尙書清河孝公崔沔集序〉有言：「夫子之文章，偃、商傳焉，偃、商歿而孔伋、孟軻作，蓋六經之遺也。屈平、宋玉哀而傷，靡而不返，六經之道遯矣。論及後世，力足者不能知之，知之者力或不足，則文義寖以危矣。」[66] 這段話把「六經之道」當作文章的準繩，完全無視於歷史上發展出來的文學傳統，就文人作家而言，堪稱極端。

前段引文末尾有「力足者不能知之，知之者力或不足」的句子，「力」顯然指文學技巧，好像李華還重視詩文的美學層面，其實他對此點也是有猶豫的。李華撰有〈質文論〉一文，通論「質」、「文」問題，而主要以歷史上的政事爲講說材料。他雖然原則性地宣稱：「先王質文相變，以濟天下」，「質弊則佐之以文，文弊則復之以質」，實則通篇都強調「質」的重要，他只要求最起碼的「文」，稱此爲「質而有制」。這個看法應該也能反映李華的文學觀，〈三賢論〉說：「鄭衛方奏，正聲間發，極和無味，至文無彩」，就和〈質文論〉的論點契合無間[67]。李華是位嚴肅的士人，前述說法顯然不是故作姿態，從作品看來，他有實踐自己文學主張的意圖，無論在內容或風格上，都要走「正聲」的路。不過，獨立文學觀最根本的基礎就是美文的價值，李華輕視此點，可謂對中古文人文化的一個重擊。在有些與文學論述無關的場合，李華還是透露出對於文章的抒情和美學作用的欣賞，但這顯然不是他的文學思維的重點[68]。

以上簡略檢討了「文章中興」三大先驅的文學思想，就文學與文化關係的問題而言，他們跟前此的文人之間存在著重大的斷裂。唐代前期的文章改革家，如前述的初唐四傑、陳子昂、盧藏用，或者標舉漢魏風骨，或者期望文章和儒家教訓有更深的結合，但都沒有對獨立的文學觀有所質疑。蕭、賈、李三人之中，至少賈至與李華採取了截然不同的立場。他們否定了歷史上的文章傳

66 《全唐文》，卷315。

67 〈質文論〉與〈三賢論〉均見《全唐文》卷317。此處的論點參考楊承祖的研究而略有差異，見其〈由〈質文論〉與〈先賢讚〉論李華〉，中國唐代學會編委會，《唐代文化研討會論文集》(臺北：文史哲出版社，1991)，頁1-6。中古思想中「質文」問題的通論，可見閻步克，〈魏晉南北朝時代的質文論〉，《中國史研究》，1999年第3期，頁59-71。

68 參見王運熙、楊明，《隋唐五代文學批評史》，頁446-448。

統，在原則上，文章也失去獨立的地位，成爲經典的僕人，或其延伸。就中古獨立文學觀的內涵而論，在他們的思想中，「美文」和「緣情」的概念已被忽視或棄置。他們應當仍重視比興，但和陳子昂不同，他們心目中的比興是有特定方向的，這就是六經之道。賈至〈工部侍郎李公集序〉稱許李適(663-711)的文章，「罔有不含六經之奧義」，即爲此意[69]。在進一步析論文章中興的思想特色與歷史意義之前，還要再介紹此派的兩位後勁領袖：獨孤及與梁肅(753-793)。

獨孤及出生於玄宗開元十三年(725)，比前述三人中最年輕的賈至小七歲，比最長的李華小十歲，梁肅則較獨孤及低一輩。跟前述三人相比，獨孤與梁肅有兩個不同的地方。首先，獨孤和梁肅在文壇上的主要身分是尙古派的文章大家，即所謂的「文伯」，這個地位是建立在作品而非理念上。其實，李華已經有此評價，但因他在安史亂後長期隱居楚州(州治在今江蘇淮安)，兼有痼疾，不如獨孤和梁氏活躍[70]。其次，獨孤及與梁肅的文學論說透露出比較濃厚的積極色彩。這是指，他們較少抨擊過去的文學傳統，也大體肯定獨立文學觀中的要素，而多從「文章中興」的立場提出建設性的觀念。

獨孤及有兩段話能夠約略反映其文學見解。他在〈檢校尙書吏部員外郎趙郡李公中集序〉的開端陳述了自己對文學的原則性看法，其中有言：「志非言不形，言非文不彰，是三者相爲用，亦猶涉川者假舟檝而後濟。……文不足言，言不足志，亦猶木蘭爲舟，翠羽爲檝，翫之於陸而無涉川之用。」[71] 這裡的要點是，文章必須內涵(「言」、「志」)與表現(「文」)兼顧，缺一不可，以文章爲藝術的心理甚爲明顯。此外，〈唐故左補闕安定皇甫公集序〉展現了進化的文學觀：

---

69 《全唐文》，卷368。李適為武則天至睿宗時期的宮廷文人，擅詩，作品大都散佚。如果他的詩文真是滿含「六經之奧義」，也不必有「文章中興」了。按，李適為賈至的父執輩，兩家世交，此文是賈至受李適之子季卿的請託而寫，誇張事實，以抒己見，亦屬人情之常。

70 梁肅所撰獨孤及行狀稱至之：「天下謂之文伯」，他代獨孤及所作的祭李華文則說：「自五百年，風雅陵夷，假手於兄，鬱為宗師」，都不是虛語。兩文併見《全唐文》卷522。「自五百年，風雅陵夷」的說法接近陳子昂(子昂用「風骨」一詞)，也反映出獨孤及和梁肅對歷史上的文學傳統仍多肯定。

71 《毘陵集》，卷13；《全唐文》，卷388。

> 五言詩之源，生於國風，廣於離騷，著於李、蘇，盛於曹、劉，其所自遠矣。當漢魏之閒，雖以朴散為器，作者猶質有餘而文不足。……歷千餘歲，至沈詹事(佺期)、宋考功(之問)，始財成六律，彰施五色，使言之而中倫，歌之而成聲，緣情綺靡之功，至是乃備。雖去雅寖遠，其麗有過於古者，亦猶路鼗出於土鼓，篆籀生於鳥跡也[72]。

此段文字論詩，所用的評價標準或許不同於實用功能較強的文，但獨孤及對於文學演變中所探索出的藝術規律的欣賞之情，皎然可見。這跟〈李公中集序〉中的想法是一致的。他對詩的「緣情」性格，也無責難之意，沒有說一定要「言志」。獨孤及的文學理想，一言以蔽之，就是文質俱得的「中道」[73]。梁肅是獨孤及的門生，在至之人生的最後三年，一直追隨他，獨孤的文集也爲梁肅所編。和獨孤及一樣，梁肅的基本文學觀是文理兼顧，但至少在文字的層面，似乎稍比獨孤重視文章的倫理內容與功能。梁肅的一個創新看法是尊崇兩漢文章，據他自己說，這是受到獨孤的啓發[74]。獨孤及與梁肅的這個觀點爲後來的中晚唐古文運動所承襲，成爲這個運動的重大標誌。韓愈自稱「非三代兩漢之書不敢觀」，也許多少淵源於此[75]。

「文章中興」領導者之中，無論是顛覆獨立文學傳統的蕭穎士、賈至、李華，還是態度較溫和的獨孤及、梁肅，都注重文學和文化的關聯。接下來要綜合檢視：他們著重文學跟哪些文化要素的關聯？第一是個人德行。「文章中興」

---

72 《毘陵集》，卷13(《全唐文》，卷388)。

73 《毘陵集》，卷13，〈唐故殿中侍御史贈考功郎中蕭府君文章集錄序〉(《全唐文》卷388)。

74 梁肅的主要文學見解可見〈常州刺史獨孤及集後序〉、〈補闕李君前集序〉，皆收於《全唐文》，卷518。在〈祭獨孤常州文〉，梁肅說他受獨孤照顧之恩，「四稔於此」，實算幾乎是三年整。參考神田喜一郎，〈梁肅年譜〉，《東方學會創立二十五周年記念東方學論集》(東京：東方學會，1972)，頁9-10；蔣寅，〈梁肅年譜〉，在其著，《大曆詩人研究》(北京大學出版社新版，2007)，頁530-533；胡大浚、張春雯，〈梁肅年譜稿(上)〉，《甘肅社會科學》，1996年第6期，頁49-50。

75 韓愈語見《韓昌黎全集》，卷16，〈答李翊書〉。韓愈長兄韓會也是復古潮流中人，今存有其〈文衡〉殘文，持論甚激烈，屈原、宋玉、司馬遷、班固一併摒之，固無崇尚兩漢之意。見周祖譔編選，《隋唐五代文論選》，頁161-162；陳尚君輯校，《全唐文補編》，卷51，頁618。

諸子主張，作者跟文章是不可分開的，文人也須以禮義持身，有德之人才能寫出有內涵、有格調的文章。這種態度流露甚普遍，以下是幾個顯豁的例子。李華〈贈禮部尚書清河孝公崔沔集序〉云：「文章本乎作者，而哀樂繫乎時。本乎作者，六經之志也；繫乎時者，樂文、武而哀幽、厲也。……宣於志者曰言，飾而成之曰文。有德之文信，無德之文詐。」[76] 賈至〈議楊綰條奏貢舉疏〉有言：「謚號述行，美極於『文』，文興則忠敬存焉。是故前代以文取士，本文行也。」[77] 梁肅的〈陪獨孤常州觀講論語序〉約撰於代宗大曆十年(775)，紀錄他陪同獨孤及到州學聽講《論語》的感想，其中說，學校的功能是：「鼓之以經書，潤之以仁義。君子得之，以修詞立誠；小人仰之，以遷善遠罪。」[78]「修詞立誠」可說是「文章中興」中的一個核心觀念。顧況(727?-816?)是活躍於8世紀後半的詩人，個性詼諧放蕩，但文學論說有近於古文先驅之處。他曾說：「文顧行，行顧文，文行相顧，謂之君子之文，為龍為光」，也屬於同一思潮[79]。「文章中興」強調作者人格與作品的關係，反映的大概是安史亂後士人群中重視德行的思緒，不過揆諸當時的文人風尚，顯然還沒有廣泛的實踐意圖。

在「文章中興」的論述中，與文學關係密切的另一文化要素是國政教化，這個意念主要是指，文章應為正當政治秩序的重建而服務。「文章中興」的形成至少出於兩個動力。一是在士人群中根深蒂固的儒教文化，這個傳統在北方士族中尤其強大，但並不限於此；另一個動力則是安史之亂所導致的文化省思。這兩股潮流都積極要求士人擔負起振興政教的責任，作為唐代士人層核心的文人受其掀動，大力強調文章的經世功能，也就是說，多少回到了魏晉以前的文學觀。關於這一點，前文已有所呈現。譬如，蕭穎士稱讚賈誼之文，「近於理體」，「理體」即「治體」，唐人避高宗李治之諱，「治」字常代之以「理」；賈至更是強烈主張文章應為王政之輔佐。在「文章中興」的後期要角中，與梁肅為同時領袖的崔元翰(729-795)對此觀念頗有鋪陳。今引其文，以概其餘：

---

76 《全唐文》，卷315。
77 同上，卷368。
78 同上，卷518。
79 同上，卷529，〈文論〉。

> 治平之主，必以文德致時雍；其承輔之臣，亦以文事助王政。……皋陶、伯益、伊、傅、周、召之倫，則誥命、謨訓、歌頌傳焉。其後衛武、召穆、吉甫、仍叔咸作之詩，並列於雅。孔聖無大位，由修春秋，述詩、易，反諸正而寄之治。而素臣丘明、游、夏之徒，又述而贊之。……然患後世之文，放蕩於浮虛，舛馳於怪迂，其道遂隱。謂宜得明哲之師長(按，指獨孤及)，表正其根源，然後教化淳矣[80]。

不過，「文章中興」中最深刻的意念還是文章要植基於經典，要表達經典的義旨，乃至體現其風格，簡言之，須與文化的正統核心緊密結合。這個意念隨處流露於「文章中興」諸子的言詞，本節引文顯示已多，現在再舉一個濃烈的表述。獨孤及〈檢校尚書吏部員外郎趙郡李公中集序〉中這樣描述李華的文學業績：

> 公之作本乎王道，大抵以五經為泉源，抒情性以託諷，然後有歌詠；美教化，獻箴諫，然後有賦頌；懸權衡以辯天下公是非，然後有論議；至若記敘編錄、銘鼎刻石之作，必採其行事以正褒貶，非夫子之旨不書。故風雅之指歸，刑政之本根，忠孝之大倫，皆見於詞[81]。

獨孤及宣稱，李華的作品包含多種文體，各有其書寫方式，但萬變不離其宗，經典是其根本。爲獨孤及文集寫前序的是官至虔州刺史的李舟(740?-787?，虔州在今江西東南)。李舟和其父親李岑(天寶四載〔745〕進士)顯然都是「文章中興」的支持者，序中記李岑之言曰：「吾友蘭陵蕭茂挺(穎士)、趙郡李遐叔(華)、長樂賈幼幾(至)，洎所知河南獨孤至之(及)，皆憲章六藝，能探古人述作之旨」，更是以取法六經(「六藝」)來刻畫文章復古運動的全體精神[82]。

然而值得注意的是，上述觀點似乎在獨孤及、梁肅身上出現了微妙的變

80 《唐文粹》，卷86，〈與常州獨孤使君書〉(《全唐文》卷523)。崔元翰的年齡接近獨孤及，但五十三歲才中進士，就文學世代而言，和梁肅算是同輩。

81 《毘陵集》，卷13；《全唐文》，卷388。

82 《全唐文》，卷443，〈獨孤常州集序〉。

化，他們開始有文章本於「道」或「道德」的說法。「道」是個抽象概念，代表根本的原理或道理，經典固然是「道」依託的處所，「道」則潛藏著大於、高於經典的涵義。我們先看獨孤及的情況。前面已經提過，他的〈檢校尚書吏部員外郎趙郡李公中集序〉有兩個版本傳世。該文在接近尾端處，分類介紹李華若干文章的特點，《毘陵集》和《全唐文》本接下來的文字是：「其餘雖波瀾萬變，而未始不根於典謨」，《文苑英華》、《唐文粹》則作：「其餘雖比興萬變，而未始不根於道德」。這兩個寫法雖然大意相近，後者顯然更具普遍根本的意味，我懷疑是較晚的版本。此外，獨孤及在爲蕭立(726-?)文集所寫的序中有言：「君子修其詞，立其誠，生以比興宏道，歿以述作垂裕，此之謂不朽」[83]，「以比興宏道」的意思幾乎完全同於「雖比興萬變，而未始不根於道德」。從以上兩則引文看來，文章應本於「道」、宏揚「道」似乎是獨孤及特意提出的看法。梁肅曾紀錄下獨孤的一段話，可強化上述的推想：「文章可以假道，道德可以長保，華而不實，君子所醜。」[84]「假」在此大約是「權充」、「代理」之意，也就是說，文章能夠成爲道的化身。

至於梁肅，文章以道爲本的想法就更強烈了。他的〈補闕李君前集序〉起首即曰：「文之作，上所以發揚道德，正性命之紀；次所以財成典禮，厚人倫之義；又其次所以昭顯義類，立天下之中」，宣稱文章撰作的最高目的在「發揚道德」。同文稍後又有言：「文本於道，失道則博之以氣，氣不足則飾之以辭」，透露了梁肅文學觀的根本意念，這裡雖然無法細論其內容，「文本於道」的原則則是很清楚的[85]。梁肅「文本於道」之說無疑曾受獨孤及啓發，他對獨孤作品的總體評價也是從這個角度做出的：「其中雖波騰雷動，起伏萬變，而殊流會歸，同志於道。」要特別指出，梁肅所說應該不是(至少不只是)恭維的門面話，因爲他聲稱以道爲本是獨孤及文學的特色，「文章中興」的先輩們並沒有得到這樣的評價。梁肅的講法是，隨著玄宗朝政局的隳敗，文風也下滑，爾後，「天寶中作者數人，頗節之以禮。洎公爲之，於是操道德爲根本，總禮樂爲冠

83 《毘陵集》，卷13，〈唐故殿中侍御史贈考功郎中蕭府君文章集錄序〉(《全唐文》卷388)。

84 《全唐文》，卷522，〈祭獨孤常州文〉。

85 同上，卷518。

帶；以易之精義，詩之雅興，春秋之褒貶，屬之於辭。」[86] 這段文字引出了「道」的涵義的問題，需要稍作討論。

首先，把「天寶中作者數人」諸句跟〈補闕李君前集序〉的開端兩相對照，清楚顯示，「道」或「道德」是指根本的原理，層次高於具體的禮樂人倫。這個情況透露，獨孤及（或其晚期）、梁肅文學思想的一個特色是把道德和人倫做出區分，主張文學的最終泉源是「道」，在這樣的架構中，經典的概念就暫時消解了。其次，「道」的主要內容無疑是儒家教義，以前引梁肅論獨孤及之語爲例，「道德」即是「易之精義，詩之雅興，春秋之褒貶」。除此以外，還有一個關鍵的問題：獨孤及和梁肅爲什麼開始以「道」的概念來取代經典？這個問題的答案無法在他們的遺文中直接找到，個人的推測是，他們想把文章明確地跟人生世界的根本原理連接起來，藉此強化文章寫作的能量，增加其高度。不過，獨孤及和梁肅的看法並不意味，他們對儒家價值的信奉有過於「文章中興」先輩之處；這樣的跡象並不存在。相反地，「道」的概念可以讓他們的文學觀更爲靈活。獨孤及和梁肅都有深刻的宗教興趣，獨孤及兼崇道佛，梁肅則是天台宗的忠誠信徒，他們的學思關心都不限於儒家，在其作品中，「道」和「道德」往往是跟佛教、道教、道家方面的追求相結合的。或許他們朦朧地感覺，「道」或「道德」能更準確指稱他們文章的實際主題[87]。

「文章中興」諸子心靈中宗教與文學的關係是個複雜的問題。這裡只想指出，蕭穎士、賈至、李華、獨孤及、梁肅等全都是有方外興趣的人，本節所論述的儒教文學觀並不能代表他們思想的全部，他們顯然也不感覺自己的佛、道關懷或實踐與文學復古有何衝突。現在舉出兩個例子，簡單揭示，對獨孤及、梁肅和他們的友朋而言，「道」和「道德」具有遠超過儒道的涵義。獨孤及有言：「聖人宏道以勸善，因善以作法，作法器以爲天下利」，這裡的聖人是指佛

86 以上兩段引文均見《全唐文》，〈常州刺史獨孤及集後序〉。

87 即使不論詩歌，「文章中興」諸子作品中與儒家義理關係稀薄者也很多，李華、獨孤及、梁肅之文尤饒宗教與方外意味，把它們完全視為儒家經典的同調，未免過當。這個難題有可能是獨孤及「根於道德」之說的起源。又，與「文章中興」後期諸子同時的柳冕強烈要求文與道合，他所謂的「道」全指儒家教化之道，但柳氏與文壇關係較疏，他的看法在當時影響如何，頗有疑問。見其〈答荊南裴尚書論文書〉、〈答楊中丞論文書〉，均收於《唐文粹》，卷84(《全唐文》卷527)。

陀，法為佛法，法器則是寺院的鐘[88]。另一個例子是崔恭的〈唐右補闕梁肅文集序〉。在現存「文章中興」領袖的集序中，此文的寫法是獨一無二的。崔恭曾官至太原節度副使，自稱與梁肅為天台宗高僧元浩(即元皓，?-817)的同門弟子，他固然稱讚梁肅之文「粹美深遠」，但完全不從「文章中興」的角度為其定位，反而特意強調他「心在一乘」。崔恭評述梁肅作品時有這樣的語句：「宗道德，美功成，作磻溪銘、四皓贊、釣臺碑、圯橋碑」，這裡的「道德」，當然是道家之道德[89]。崔恭的序寫於梁肅去世後十多年，約當憲宗元和年初，即西元810年之前，當時韓愈〈原道〉一文已撰成。在〈原道〉中，韓愈說：「凡吾所謂道德云者，合仁與義言之也，天下之公言也；老子之所謂道德云者，去仁與義言之也，一人之私言也」；又說：「吾所謂道也，非向所謂老與佛之道也」[90]。他講這些話，顯然心中存的就是當時道兼佛老的普遍觀念。

以上探討八世紀後半文學思想的變異，揭示了要求文學與德行、政教、經典等文化要素相連結的現象，徇至而有文本於道的呼聲。還有一個與此一起出現的想法，則根本要求泯除文學和文化之間的界線，而把文學視為從屬於文化的不可分割部分。這條思路的典型說法是，「文」其實並非只指文章，世界充滿了各種各樣的「文」，如天上的日月，人間的文物典制，文章不過為其中之一，不應有自己的獨立目的，它是要為古代聖人所創造的人文秩序而服務的。這種說法有個經典上的根據，即《周易・賁卦》彖辭：「觀乎天文，以察時變；觀乎人文，以化成天下。」或許我們可以說，在泯除文學與文化疆界的論述裡，「人文」是「大文」，「文章」則是個「小文」。

中國文學論議中以文章為「人文」的一部分，並不始於唐代中葉的「文章中興」。南朝時已有此說法，梁昭明太子蕭統〈文選序〉、梁簡文帝蕭綱〈昭明太子集序〉中都可見到，唐初所編寫正史的文學傳序也頗有其例。不過，這些文字完全沒有抹煞文學獨立性的意味，在絕大多數情況下，「觀乎人文以化成天下」之說是用來支持文章存在的意義的。現在舉兩個典型的例子。姚思廉

88 《毘陵集》，卷7，〈洪州大雲寺銅鐘銘〉(《全唐文》卷389)。

89 《全唐文》，卷480。按，梁肅自己說元浩是他的朋友，實際關係大概是在師友之間。參見梁肅，〈送沙門鑒虛上人歸越序〉，《全唐文》，卷518。

90 《韓昌黎全集》，卷11，〈原道〉。

(?-637)《陳書・文學傳》序云：

> 易曰：「觀乎人文，以化成天下」，孔子曰：「煥乎其有文章」也。自楚、漢以降，辭人世出，洛汭、江左，其流彌暢。莫不思侔造化，明竝日月，大則憲章典謨，裨贊王道，小則文理清正，申紓性靈。至於經禮樂，綜人倫，通古今，述美惡，莫尚乎此[91]。

這段文字雖然誇述文學的功能與意義，但決非要以廣義的人文來掩蓋文學，相反地，給人的印象是，辭人之文章是人文化成中的最高成就。李百藥(565-648)《北齊書・文苑傳・序》更是以極盡繁複的方式來表達文章乃人文之菁華的意念：

> 夫玄象著明，以察時變，天文也；聖達立言，化成天下，人文也；達幽顯之情，明天人之際，其在文乎！逖聽三古，彌綸百代，制禮作樂，騰實飛聲，若或言之不文，豈能行之遠也？子曰：「文王既沒，文不在茲？」大聖踵武，邈將千載，其間英賢卓犖，不可勝紀，咸宜韜筆寢牘，未可言文，斯固才難，不其然也。至夫游、夏以文詞擅美，顏回則庶幾將聖，屈、宋所以後塵，卿、雲未能輟簡。於是辭人才子，波駭雲屬，振鵷鷺之羽儀，縱雕龍之符采，人謂得玄珠於赤水，策奔電於崑丘，開四照於春華，成萬寶於秋實[92]。

「文章中興」則不然。在此思潮中，「人文」的觀念一再被提出，用以強調，文章只是「小文」，必須服從「大文」的需要，甚至有人劇論天地中種種「文」，卻不及文章，好像要消弭文學於無形。舉例而言，崔祐甫(721-780)〈齊昭公崔府君集序〉有言：「天以日月經緯爲文，地以丘陵山川爲文，剛柔雜也。其施於人也，鐘磬笙竽文其樂，九章三贊文其禮，典謨詠歌文其言。國之大臣，

91 《陳書》(北京中華書局點校本)，卷34，頁453。

92 《北齊書》(北京中華書局點校本)，卷45，頁601。

業參政本，發揮皇王之道，必由於文」[93]，這一串陳述中，只有「典謨詠歌文其言」屬於文章的範疇。又如，韓愈長兄韓會(739?-780?)〈文衡〉曰：「蓋情乘性而萬變生，聖人知變之無齊必亂，乃順上下以紀物，爲君爲臣，爲父爲子，俾皆有經，辯道德仁義禮智信以管其情，以復其性，此文所由作也。故文之大者，統三才，理萬物；其次，敘損益，助教化；其次，陳善惡，備勸戒。」這段文字主張，「文」的精義乃是管理人群的道德秩序，幾乎完全與文章無涉。「文章中興」中，最能清楚表露新人文觀的文獻，或許是李舟的〈獨孤常州集序〉。前文曾經提過，李舟和他的父親李岑都是「文章中興」的支持者，李岑跟蕭穎士、李華、賈至、獨孤及還是朋友。李舟序的開頭是一大段關於「文」的陳述，內容跟前段所引的李百藥《北齊書文苑傳》序形成鮮明的對照，爲了展現「文章中興」所代表的思想變異，這裡不避其長，特爲引出：

> 傳曰：「物生而後有象，象而後有滋，滋而後有數，數成而文見矣。」始自天地，終於草木，不能無文也，而況於人乎？且夫日月星辰，天之文也；邱陵川瀆，地之文也⋯⋯。天無文，四時不行矣；地無文，九州不別矣；鳥獸草木之無文，則混然而無名，而人不能用之矣。人無文，則禮無以辨其數，樂無以成其章，有國者無以行其刑政，立言者無以存其勸誡，文之時用大矣哉！

李舟爲當代文豪獨孤及的集子寫序，暢論「文」的概念，竟只有短短一句「立言者無以存其勸誡」勉強和文章沾上邊，相較於唐初《北齊書文苑傳》序以文章爲人文之最高榮耀，真可說是有著白晝和黑夜的差別。

本節結束前，還要提一下「斯文」。「斯文」語出《論語・子罕》中孔子的話：「文王既沒，文不在茲乎？天之將喪斯文也，後死者不得與於斯文也！天之未喪斯文也，匡人其如予何？」在語意上，「斯文」是指從先王傳承下來的文化，是既成的遺產，跟「天文」、「人文」這種原理性的概念有著微妙的不同。「斯文」是中古的常用語，傳世文獻中，出現比「人文」頻繁許多。包弼德(Peter

---

93 《文苑英華》，卷702(《全唐文》卷409)。

Bol)以爲，從初唐到晚宋，思想變化的根本性質是，價值的最終判準從既成的文化傳統(「斯文」)移轉爲人心可體會的道理[94]。從一個寬泛的意義來說，這是頗有啓發性的見解。不過，包氏提出的「斯文」概念可能過於緊密了，不符合實際。南北朝和唐代人使用「斯文」，指涉廣而分歧，舉凡經典、文章、書籍、書法、史學都可以此稱之。「斯文」的原意既然是文王之「文」，自然也有教化和一般性文化的意味，但這個用法並不突出。在文學論說中，「斯文」指的就是文章，直到「文章中興」，也還是如此，只是在此潮流中，文章的涵義起了變化[95]。「斯文」一詞指涉分散缺乏整體性的最明顯徵候是，佛教文字中也常見其蹤影，在這裡，「斯文」代表的是佛教經典和教義[96]。扼要地說，「文章中興」思潮中的確存在要求減弱乃至泯滅文章與一般文化界線的呼聲，但這種論說通常是透過「人文化成」的觀念來表達，似乎與「斯文」關係很淡。

「文章中興」具有怎樣的歷史意義呢？上述言論到底是代表文學改革的努力，還是以文學論述面貌出現的思想運動呢？我想，兩種成分都有。以這股潮流中最有影響力的李華、獨孤及、梁肅而言，他們的作品中，看不出什麼思想性的探索，如果說有，也在宗教方面。但他們的文學論說標示了一個思想方向，這點他們是深有自覺的。此外，蕭穎士懷有強烈的儒教復興意圖。他的作風有點像王通，好像王通的幽靈跑進了文壇。整體來說，「文章中興」可以說是文人群中價值意識的波動凝結成的文學自省，雖然思想運動的成分不高，卻涵藏著思想變動的能量。

「道」與文學的脫中心化

94 Peter Bol, *"This Culture of Ours": Intellectual Transitions in T'ang and Sung China* (Stanford, California: Stanford University Press, 1992), pp. 2-3.

95 例見賈至，〈工部侍郎李公集序〉，《全唐文》，卷368；獨孤及，〈檢校尚書吏部員外郎趙郡李公中集序〉，《毘陵集》，卷13(《全唐文》卷388)。

96 見宗炳，〈明佛論〉，《全上古三代秦漢三國六朝文・全宋文》卷21；劉虬，〈無量義經序〉，《全上古三代秦漢三國六朝文・全齊文》卷20；劉孝綽，《栖隱寺碑》，同前書，《全梁文》卷60；飛錫，〈楚金禪師碑〉，《全唐文》，卷916；靈祐，〈警策文〉，《全唐文》，卷919。他例尚多。

梁肅去世於德宗貞元九年(793)。這一年，韓愈二十六歲，柳宗元(773-819)二十一歲，李翱(774?-836)大概是二十歲。十餘年後，在這些人和他們一些友朋的領導下，萌發於安史之亂前後的文章改革出現了創作和理念表達的高峰，掀動很大的風潮，這就是一般習稱的唐代古文運動。就中古文人而言，古文運動的一個突出之點在於，這個運動的領導者具有強烈的思想性格，他們宣揚儒道，探索種種與儒家價值有關的議題，開啓了唐宋之際儒學復振的路途，當然，這也是中唐思想突破的關口。

從文學與文化關係的角度觀察中唐思想的變局，韓、柳等人所領導的古文運動有以下四個值得提出的特點。第一，在文學思想上，明確把「文」跟「道」聯繫在一起，在此，「道」就是儒道，全無他意。第二，儘管仍然存在要求文章臣屬於「人文」的呼聲，一般不強求泯除文學與其他文化要素的界線，文學的獨特性受到肯定。第三，文章寫作和儒家復興有分離的跡象，對於儒道的探索往往獨立於文學論說。第四，興起了一個同時反映文學和思想變化方向的概念：「古」。以下逐一討論這四項特點，希望藉以展現9世紀初文人思想突破的大體風貌。

前節已經指出，文章中興發展至8世紀晚期，獨孤及和梁肅開始表露文本於道的想法，到了韓柳這一世代，文學論說中「文」和「道」的聯繫更受強調，這是中唐古文運動最著名的觀點之一，並爲往後的追隨者所繼承，到了北宋，周敦頤(1017-1073)《通書》有「文所以載道也」一語，「文以載道」遂被視爲唐宋古文的標誌理論。無論在理念或創作方面，韓愈都是九世紀初古文運動最早而且聲望最高的領導者，這個運動的許多其他重要人物，包括柳宗元、李翱，都多少是受他影響才加入此一風潮的。不過，韓愈著作中雖然經常提及「文」和「道」，對於兩者的關係，並沒有十分清楚的說明。他在二十八歲所寫的〈上宰相書〉，稱自己「所著皆約六經之旨而成文」，這是古文先驅已有的文本於道的觀念[97]。在這一課題上，韓愈最典型的說法是，他以追求古代的「道」爲根本職志，因此也對古代文辭下工夫。譬如，〈答陳生書〉有言：「愈之志在古道，又甚好其言辭」；〈題〔歐陽詹〕哀辭後〉曰：「思古人而不得見，學古道，則欲兼通其

97 《韓昌黎全集》，卷16。

辭。」[98] 這個意念具有怎樣的思想史涵義，下文會有討論。

韓愈雖然未對「文」、「道」問題提出明確的陳述，時人認為這兩者在他的思想中有著很深的關係。他的門人兼女婿李漢撰〈韓昌黎集序〉，劈頭就說：「文者，貫道之器」，李漢沒說這是韓愈的看法，但他顯然相信這句話能展現韓愈一生志業的精義。此序明白表示，自魏晉以下，「文與道榛塞固然，莫知也」，這個文道不相通的局面是韓愈打破的[99]。韓愈的另一位追隨者皇甫湜(777?-835?)在〈韓文公墓銘〉稱其：「恣為書以傳聖人之道」，似乎也反映了類似的觀點[100]。

古文巨子之中，最重視「文」、「道」關係的大概是柳宗元。他提出了「文以明道」的主張。舉例而言，他在〈答韋中立論師道書〉中說：「始吾幼且少，為文章，以辭為工。及長，乃知文者以明道，是故不苟為炳炳烺烺，務采色、夸聲音而以為能也」[101]；〈報崔黯秀才論為文書〉則曰：「道假辭而明，辭假書而傳，要之，之道而已耳。」[102] 數十年後，晚唐古文派作家孫樵(宣宗大中九年〔855〕進士)議論文章的功能，有這樣的說法：「以之明道，則顯而微；以之揚名，則久而傳」，繼續打著「文以明道」的旗幟[103]。

韓、柳等人論文兼及道，很有可能曾受古文先驅如獨孤及、梁肅的影響。不過，古文運動中關於文道關係的表述與前此之說有著微妙的不同。先前的「文章中興」講文章要本於六經，本於「道」，好像意味，六經的義理是已知的，文章只是表達的工具。柳宗元的「文以明道」和李漢的「文者貫道之器」則不同。在這些觀念中，文章是探索「道」的利器，文人與「文」扮有主動求道的角色。再舉一例。李翱的〈寄從弟正辭書〉說：「夫性於仁義者，未見其無文也；有文而能到者，吾未見其不力於仁義也。由仁義而後文者，性也；由文而

98 分見《韓昌黎全集》，卷16、22。

99 《韓昌黎全集・序》。

100 《皇甫持正文集》(上海古籍出版社，宋蜀刻本唐人集叢刊，1994)，卷6。

101 《柳宗元集》(北京：中華書局，1979；臺北，漢京文化事業公司景印，1982)，頁873。

102 同上，頁886。另參同書卷30，〈與楊京兆憑書〉，頁789。

103 《孫可之文集》(上海古籍出版社，宋蜀刻本唐人集叢刊，1994)，卷3，〈與友人論文書〉。

後仁義者，習也。」[104]「由文而後仁義」看來也近似文以貫道的理路。古文理論中由「文」以企及「道」的講法不是偶然的，這反映出古文運動具有遠較「文章中興」爲強烈的思想性格，或者說，在此時，安史亂後的文章改革開始明顯跳出文學的範疇，同時成爲儒家復興的思想運動。

至於文學和文化一般關係的問題，韓、柳一輩的古文運動領導者中，仍有人主張文章應臣屬於整體的人文秩序，不宜有自己的目的，呂溫(772-811)的〈人文化成論〉就是鮮明的例子。在這篇文章，呂溫把「人文」分爲五種：室家之文、朝廷之文、官司之文、刑政之文、教化之文，在其間，「文章」幾無任何立足之地。呂溫的意思是，沒有輔弼君主、教化生民功能的翰墨，是不足以擔當「文」之大名的[105]。呂溫是柳宗元、劉禹錫(772-842)的好友，活躍於政壇，有澄清天下之志，他寫此論，或許是有激而發，未必能反映其文學觀的全部。不過呂溫確實有壓抑文學的傾向。在清楚表露其思想格局的〈送薛大信歸臨晉序〉，他如是說：

> 吾聞賢者志其大者。文為道之飾，道為文之本。專其飾則道喪，反其本則文存。且使不存，又何傷矣[106]？

這段話延續「文章中興」後期文本於道的意念而又激烈化了：與「道」相比，「文」無足輕重，只要「道」能實現，一個沒有文學藝術的世界是可接受的[107]！此外，獨孤及的兒子獨孤郁(776-815)撰有〈辨文〉，要旨也接近〈人文化成論〉。他宣稱，文章應是天文、地文、人文的自然流現，「必以彩飾之能，援引之富，

---

104 《李文公集》(四部叢刊初編本)，卷8。李翱這段陳述有人性論和修養論的涵義，「由仁義而後文」強調「仁義」的先天基礎，「由文而後仁義」則指出修為的重要。從他有名的〈復性書〉看來，李翱的道德哲學根本上是立足於先天人性的。參考陳弱水，〈〈復性書〉思想淵源再探〉，中央研究院歷史語言研究所集刊》，第69本第3分(1998年6月)，頁423-482。

105 《呂和叔文集》(四部叢刊初編本)，卷10。

106 同上，卷3。

107 關於「文」在呂溫思想中的意義，參見Kwok-yiu Wong, “Re-Discovering Literature in Medieval China: Mid-T’ang Literary Theories and Political Discourse” (Ph.D. dissertation, University of Toronto, 2002), pp. 202-213.

爲作文之秘訣」，就大謬不然了[108]。

儘管從「文章中興」流衍而來的人文論述持續存在，它並未居於9世紀初古文思想的主流，這股風潮中主要的觀點是，文章寫作是一種特殊的作爲，而且應該發揮獨特性。韓愈就強烈抱持這樣的主張。他認爲，文章的最高價值在於創新，好的文章必然是苦心孤詣的結晶，是作者運用個人的語言所盡情表達的心聲。這個看法最明確顯現在他對古文概念的詮釋。韓愈宣揚古文，主張文章以古爲師。有人問他，古人的文辭彼此不同，要向誰學呢？他的回答是：「師其意不師其辭」，要師法的是古人寫作的精神，而不是模仿他們的辭句。對於這個觀點，他給過一個相當完整的說法：

> 若聖人之道，不用文則已，用則必尚其能者。能者非他，能自樹立，不因循者是也。有文字來，誰不為文？然其存於今者，必其能者也[109]。

在韓愈看來，文章的水準跟表達的獨特性是不可分的。這不僅是他的信念，也是其文學實踐的重要目標。在給詩人密友張籍(766?-830?)的一首詩，他以「險語破鬼膽，高詞媲皇墳」來形容他們跟其他同道的成就，就是透露這層意思[110]。用現代的話語來說，韓愈從事的是一個實驗文學的運動，當時不滿他的做法的人稱此爲「以文爲戲」[111]。寫作是游戲，是game，就代表文章是一種特殊高超的技藝。古文運動中後來發展出奇詭苦澀一路的文體，也可說是事有必至了。

韓愈的文學思想世所習知，無須詞費。我這裡想要強調的是，他的主張在當時獲得了廣泛的支持。古文運動其他領袖如柳宗元、李翺、皇甫湜、沈亞之(781-832?)等都認可他的看法，有的態度還相當強烈[112]。這些古文家一反早期

108 《全唐文》，卷683；《唐文粹》，卷46。「秘訣」《唐文粹》作「秘急」。

109 《韓昌黎全集》，卷18，〈答劉正夫書〉。另參卷34，〈南陽樊紹述墓誌銘〉。

110 《韓昌黎全集》，卷2，〈醉贈張秘書〉。關於韓愈和張籍關係之久之親，可見張籍詩〈祭退之〉，《唐張司業詩集》(四部叢刊初編本)，卷7。

111 裴度，〈寄李翺書〉，《唐文粹》，卷84。

112 例見柳宗元，〈讀韓愈所著毛穎傳後題〉，《柳宗元集》，頁569-570；〈楊評事文集後序〉，同前書，頁578；李翺，〈答朱載言書〉，《李文公集》，卷6；皇甫湜，〈答

文章中興的論調，突出文章的藝術性，這個立場也反映在他們的文學史觀。古文諸子提倡古文，自然同時批評時文，不滿魏晉以下的駢麗聲律之風，但他們最激賞的文體，也不是屈原、宋玉之前的六經，而是兩漢——尤其是西漢——的文章，董仲舒、司馬遷、司馬相如、劉向、揚雄是他們的榜樣[113]。西漢文章的再發現，讓安史之亂以來文人中批判時文的潮流找到了實踐理想的歷史依據，韓愈「惟陳言之務去」的壯志，則使他的同志和追隨者得以秉持「自我作古」的精神，繼續開創新天地[114]。

從古文運動領袖普遍重視文章的藝術性格，我們可以推知，他們懷有相當程度的獨立文學觀，但如前所述，他們也注意「文」和「道」的關係，至而有「文以明道」、「文以貫道」的說法，那麼，古文運動的核心文學理念究竟是什麼？這個問題涉及中唐文學思想的很大部分，和本文題旨關係較遠，不宜多及，這裡只講幾句話，以見一斑。古文運動領袖中最強調文道連結的是柳宗元，他對文章的藝術性以及「文」、「道」的關聯都看得很認真，不願意犧牲任何一方。宗元〈楊評事文集後序〉中說：「雖其言鄙野，足以備於用，然而闕其文采，固不足以竦動時聽，夸示後學。立言而朽，君子不由也，故作者抱其根源，必由是而假道焉」，就是認為，唯有高超的文章(不朽之美言)才能有效宣揚立言之本[115]。另一方面，呂溫而外，我們看不到任何古文家主張文章只是為服務儒道而存在的，韓愈有名的「不平而鳴」說，是把抒發情志當作文學寫作的原動力。柳宗元也認可文章的娛樂功能，認為韓愈以文為戲沒什麼不對，聖人復生也不見得會反對。韓愈似乎還有文學為士大夫之基本素養的想法。他的〈韋侍講盛山十二詩序〉有言：「韋侯讀六藝之文，以探周公孔子之意，又妙能為

(續)

李生第二書〉，《皇甫持正文集》，卷4；沈亞之，〈送韓靜略序〉，肖占鵬、李勃洋校注，《沈下賢集校注》(天津：南開大學出版社，2003)，卷9，頁172。

113 見韓愈，〈答劉正夫書〉，《韓昌黎全集》，卷18；〈送孟東野序〉，同前書，卷19；柳宗元，〈柳宗直西漢文類序〉，《柳宗元集》，頁575-577；劉禹錫，〈唐故尚書禮部員外郎柳君集紀〉，《劉禹錫集》(北京：中華書局，1990)，頁236。另參王運熙、楊明，《隋唐五代文學批評史》，頁533-534。

114 韓愈語見《韓昌黎全集》，卷16，〈答李翊書〉。李翺也在〈答朱載言書〉中引述這句話。

115 《柳宗元集》，頁578-579。

辭章，可謂儒者。」[116] 韋侍講即韋處厚(原名淳，773-829)，也是九世紀初的文學大家，官至宰相[117]。韓愈的講法好像意味，跟熟諳經典一樣，文才以及作文所需的情思也是儒者應有的質素。古文運動主流的文學觀，用皇甫湜的話一言以蔽之，就是：「文者非他，言之華者也」[118]，文章是心智勞作的美妙結果，本身就是極高的價值，儘管它跟「道」有著多重的關係。

古文諸子標舉文章(尤其是散文)的藝術性，對於「文」與「道」問題的看法顯得複雜乃至模糊，絕不代表他們不重視儒道，事實上，他們這方面的關懷遠遠強於「文章中興」的領袖——也許劉禹錫是個例外。就如前文已提示的，在中國歷史上，中唐古文風潮的特殊點在，它不僅是文學運動，也是思想運動。這個運動中湧現了中國第一批具有文人身分的思想家，他們也稱得上是魏晉以來的第一波儒家本位思想家——六百年來的第一波。他們開始把儒道的探索和文章寫作分離開來，甚至有人明白表示「文」與「道」的性質不同。古文運動的領導者幾乎都撰有深具思想意味的作品，除了眾所周知的韓愈、柳宗元、李翱，歐陽詹(去世於802?)、劉禹錫、呂溫、皇甫湜都曾致力於此。韓愈的〈原道〉、〈原性〉、〈送浮屠文暢師序〉、〈送廖道士序〉，柳宗元的〈貞符〉、〈封建論〉、〈答周君巢餌藥久壽書〉，李翱的〈復性書〉，劉禹錫的〈天說〉，以及他們許多的其他論著都是構成中古史上這股關鍵新思潮的重要基石，這些作品都跟文學論說沒有關係。在古文諸子中，最以復興儒道自任的當然是韓愈，張籍在給退之的一封信上對他表示厚望：

> 自揚子雲作《法言》，至今近千載，莫有言聖人之道者，言之者惟執事焉耳。……執事聰明文章，與孟子、揚雄相若，盍為一書以興存聖人之道，使時之人、後之人，知其去絕異學之所為乎[119]？

---

116 《韓昌黎全集》，卷21。

117 關於韋處厚的生平與學術，可見劉禹錫，〈唐故中書侍郎平章事韋公集紀〉，《劉禹錫集》，頁226-228；《舊唐書》，卷159，頁4182-4187。

118 《皇甫持正文集》，卷4，〈答李生第二書〉。

119 《韓昌黎全集》，卷14，〈答張籍書〉注；《全唐文》，卷684。此信《全唐文》擬題為〈上韓昌黎書〉。

這是以子家大儒相期待，固非文章之事耳。韓愈則在〈進學解〉以「國子先生」的稱呼給了自己一份素描，一個兼具儒士和文人身分的畫像：

> 觝排異端，攘斥佛老；補苴罅漏，張皇幽眇；尋墜緒之茫茫，獨旁搜而遠紹；障百川而東之，迴狂瀾於既倒。先生之於儒，可謂有勞矣。沈浸醲郁，含英咀華，作為文章，其書滿家。上規姚姒，渾渾無涯，……子雲、相如，同工異曲。先生之於文，可謂閎其中而肆其外矣[120]。

這段文字清晰顯現出古文運動既「儒」又「文」的雙重性格。

古文風潮中，也有人直接提出文道分離的見解，這就是柳宗元。宗元強調，儒道的根本目的在造福生民、改善世界，「道」存在於行動的層面，跟語言文字不爲一物，切不可以文爲道。前文已引柳宗元〈報崔黯秀才論爲文書〉之語「道假辭而明，辭假書而傳，要之，之道而已耳」，這幾句話後接著說：「道之及，及乎物而已耳，斯取道之內也」，急切點出，「道」是要落實於人民的生活，用我們現在的話來說，文章書法所表達的「道」不過是虛擬的[121]。柳宗元於順宗永貞元年(805)被貶斥到永州後(州治在今湖南零陵，貶逐時憲宗已繼位)，曾經這樣回憶過往的心態：「僕之爲文久矣。然心少之，不務也，以爲是特博奕之雄耳。故在長安時，不以是取名譽。意欲施之事實，以輔時及物爲道。」[122]其實，這是子厚思想的基調，終身未改，雖然他中年後對文章價值的評估有所提升。宗元文、道異質的看法，在〈送徐從事北遊序〉一文流露最真切。該序結語曰：「苟聞傳必得位，得位而以詩禮春秋之道施於事，及於物，思不負孔子之筆舌。能如是，然後可以爲儒。儒可以說讀爲哉？」[123]「道」的精義在於把儒家經典中的道理實現於活生生的世界，儒者的任務是在行道，實踐與言說之間有著不可逾越的鴻溝。

---

120 《韓昌黎全集》，卷12。此文大約寫於憲宗元和四年(809)，韓愈任國子博士後期或卸任不久。

121 《柳宗元集》，頁886。

122 同上，〈答吳武陵論非國語書〉，頁824。

123 同上，頁660。

柳宗元文道兩分的觀念還表現於他對西漢的態度。宗元最崇尚西漢文章，他的堂弟柳宗直編纂《西漢文類》，他在序中說：「文之近古而尤壯麗，莫若漢之西京」，又言：「公孫弘、董仲舒、司馬遷、相如之徒作，風雅益盛，敷施天下」，此書的編集應曾得到他的鼓勵，甚至協助[124]。可是在思想上，宗元卻對西漢儒家的天人感應觀抨擊最烈，聲稱張此說者乖離了聖人的教誨，簡直就如同「淫巫瞽史」。對於漢儒思想的批判是宗元儒道闡釋中極重要的一環。之所以如此，除了由於宗元把「天」看作自然之物，也許更重要的是，他認爲漢儒奇異闊誕的言論把儒家帶離了它應該集中關注的對象：人民的生計，人間的治亂。在這一點上，他指名責難董仲舒、司馬相如、劉向、揚雄、班彪、班固[125]。從他對董仲舒和司馬相如發出兩極的評價，可以判斷，在宗元心中，文章和思想已有分離的態勢。

儘管主張「文以明道」，柳宗元其實對儒道和文章的性質作了嚴格區分，古文運動的最大領袖韓愈則是把兩者容納在一個世界圖景之中。這個圖景就是「古」；除了「道」，「古」是中唐儒家思潮的另一個核心理想。最晚從春秋戰國之際的諸子開始(應該要更早一些)，在中國思想裡，「古」一直就是與現實形成對照的理想世界，毫不稀奇。但就韓愈而言，「古」並不只是泛泛的意識，或彰顯現實缺漏的寄託，而是個最能表現其新價值觀的概念，他對這個願景投注了極深的情感。在「古」的追尋中，他的「文」、「儒」事業結合在一起了。安史亂後，「文章中興」批判時文，要求文章本於經典，明顯是以「古」爲師。不過，「古」的觀念在「文章中興」中並不流行，只是偶然出現，如李華強調文章的素質跟作者人格不可分割時，曾說：「文顧行，行顧文，此其與於古歟！」[126]此外，獨孤及的兒子獨孤郁字古風。獨孤郁出生次年(776)，父親即去世，不

---

124 〈柳宗直西漢文類序〉，《柳宗元集》，頁575-577。《西漢文類》共40卷，從有關資料看來，該書只是《漢書》所引西漢文字的分類抄錄，並不及其他。又，柳宗元於元和十年(815)任柳州刺史職，宗直隨同前往，旋即死於當地，享年三十三歲。見〈志從父弟宗直殯〉，《柳宗元集》，頁322-323。

125 見〈貞符〉，《柳宗元集》，頁30；Jo-shui Chen, *Liu Tsung-yüan and Intellectual Change in T'ang China* (Cambridge University Press, 1992), Chapter 5.

126 李華，〈贈禮部尚書清河孝公崔沔集序〉，《全唐文》，卷315。

知字是誰所取，是否有意反映「文章中興」的思想方向[127]？無論如何，把文化革新的總目標界定為「古」，顯然是韓愈的獨特發明。「古文」的稱呼就是在這面大纛之下成形的[128]。

前文已經提及，韓愈雖然經常談論「文」和「道」，對於其間的關係並無一貫的交代。他最常見的說法是，他以追求古聖人的「道」為職志，因此也鑽研古代文辭。兩者最明顯的關聯在於，它們都是「古」的產物，本文對韓愈的這項觀點已有舉證。此外，「古文」和「古道」之間，「道」有優先性，通文辭可以幫助了解「道」。前文已引的〈題〔歐陽詹〕哀辭後〉說：「學古道，則欲兼通其辭。通其辭者，本志乎古道者也」；〈答李秀才書〉則有言：「然愈之所志於古者，不惟其辭之好，好其道焉爾」，大概都是這個意思[129]。然而要強調的是，韓愈所表達的「古」並不僅是遙遠——至少魏晉以前——的歷史情境，它還是個有機的理想性存在，甚至可以說，是超越時空的精神，古道和古文都是從中所流出。現在就介紹「古」的這一層面。

韓愈詩文中表現對「古」的思念嚮往之處非常多，甚至可謂難計其數。舉例而言，他傳世的四篇賦當中，竟有三篇含有這種情思——〈感二鳥賦〉、〈復志賦〉、〈閔己賦〉，請以以下文句為證。〈感二鳥賦〉：「蓋上天之生余，亦有期於下地；盍求配於古人，獨怊悵於無位？」〈復志賦〉：「始專專於講習兮，非古訓為無所用其心；窺前靈之逸迹兮，超孤舉而幽尋。」[130] 不過，最能顯露韓愈「古」觀念特質的作品，還是他的詩。韓愈的「古」有兩個特性，兩個異於他人論「古」的所在。首先，他所想像的「古」不限於具體事物或概念，如古道、古人、古文章、古之聖賢，而是有整體性的世界。更進一步說，是個原則與實踐融為一體的活物。其次，「古」具有強烈的精神性。「古」是要被實現的，實現於集體秩序與個人生命。怎麼做呢？不是根據書本照搬古物，而是根

127 獨孤郁為伯父獨孤汜所撫養長大，見《韓昌黎全集》，卷29，〈唐故秘書少監贈絳州刺史獨孤府君墓誌銘〉。

128 以「古文」指文章似韓愈首先為之，惟同時人亦使用，遂成定稱。參見《韓昌黎全集》，卷12，〈師說〉；卷17，〈與馮宿論文書〉；卷22，〈題哀辭後〉；卷24，〈考功員外盧君墓銘〉。

129 以上引文分見《韓昌黎全集》，卷22、16。

130 同上，卷1。

據其精神活出新世界。以下就引韓詩，展現上述特性。

關於「古」的整體性，我們先看韓愈〈秋懷詩十一首〉中的一首：

> 離離挂空悲，戚戚抱虛警。露泫秋樹高，蟲弔寒夜永。斂退就新懦，趨營悼前猛。歸愚識夷塗，汲古得脩綆。名浮猶有恥，味薄真自幸。庶幾遺悔尤，即此是幽屏。

秋夜之中，韓愈感到空虛憂愁，在這樣的困境裡，他能依靠，由此而得堅強成長的，就是「古」：「汲古得脩綆」。這是作爲豐沛源泉的「古」，不是「古」的哪一個特定部分。同組詩另一首云：

> 秋夜不可晨，秋日苦易暗。我無汲汲志，何以有此憾。寒雞空在棲，缺月煩屢瞰。有琴具徽弦，再鼓聽愈淡。古聲久埋滅，無由見真濫。低心逐時趨，苦勉祗能暫。有如乘風船，一縱不可纜。不如覷文字，丹鉛事點勘。豈必求贏餘，所要石與甔[131]。

也是秋夜之中，心有所憾，這個遺憾不是求名利未遂而起的，是因爲世界不美滿，「古聲久埋滅」。韓愈表達是的堅定守古，不浪從現實的自誓。暗夜琴聲可勾起古思，可見「古」的遍在。不過，「古」雖然是個廣闊的天地，它有其核心，就是孔子之道：

> ……孔丘歿已遠，仁義路久荒。紛紛百家起，詭怪相披猖。長老守所聞，後生習為常。少知誠難得，純粹古已亡。……（〈此日足可惜贈張籍〉）[132]

至於「古」的精神性，〈雜詩〉是個好例子：

131 上引二詩俱見《韓昌黎全集》，卷1。
132 同上，卷2。

> 古史散左右，詩書置後前。豈殊蠹書蟲，生死文字間。古道自愚惷，古言自包纏。當今固殊古，誰與為欣歡？獨攜無言子，共昇崑崙顛。長風飄襟裾，遂起飛高圓。下視禹九州，一塵集豪端。遨嬉未云幾，下已億萬年。向者夸奪子，萬墳厭其巔。惜哉抱所見，白黑未及分。慷慨為悲咤，淚如九河翻。……[133]

韓愈本人已經為「古」所化，「古道自愚蠢，古言自包纏」，但個人「古」化並不足夠，世界也要改變，「當今固殊古，誰與為欣歡？」這篇作品還以游仙詩的手法，讓作者飛上崑崙之巔，下臨禹域九州，看到的果然是蚩愚眾生造成的黑白不分景象。〈孟生詩〉寫韓愈的親密詩友孟郊(751-814)，對於「古」的精神性和現實意義有鮮明的表達：「孟生江海士，古貌又古心。嘗讀古人書，謂言古猶今。」[134] 韓愈也曾以同樣的方式自況：「古心雖自鞭，世路終難拗。」[135]

韓愈為什麼要提出「古」的圖景？這個觀念有何基本內容？這就涉及了古文諸子實質思想的大問題，此處無法詳論，現在先簡單給個答案。直截地說，韓愈的「古」就是佛、道以前的世界，一個以人倫價值為唯一準繩的秩序，這個圖景代表他對中古思想傳統的根本挑戰。韓愈有首詩〈送惠師〉顯然流露了「古」的此一內涵，茲解說如下，以略見「古」與韓愈思想的關係。惠師法名叫元惠，是韓愈於西元803至805年任陽山縣令(今廣東陽山)時認識的僧人。韓集頗收韓愈贈別僧道的序和詩，奇怪的是，他往往在其中對佛教和道教發出尖銳的批評。姑不論如何不合禮貌，這個作法精準地投射出了韓愈思想的特點。跟其他同類文字相比，〈送惠師〉對佛教的態度算是客氣的，但仍有微意存焉。這是一首相當長的五言古詩，敘述元惠少年出家，歷遊諸山，他首先在浙東的四明山、天台山一帶，而後去江西廬山，再往廣州附近的羅浮山，又至粵北的陽山，於此結識韓愈，退之寫此詩時，他正要離開陽山，前往湖南九疑山。詩中一段描述元惠離開天台山赴廬山的情景值得徵引：

---

133 《韓昌黎全集》，卷5。

134 同上。

135 同上，〈答孟郊〉。

……常聞禹穴奇，東去窺甌閩。越俗不好古，流傳失其真。幽蹤邈難得，聖路嗟長堙。迴臨浙江濤，屹起高峨岷。壯志死不息，千年如隔晨。是非竟何有，棄去非吾倫。凌江詣廬嶽，浩蕩極遊巡。……[136]

上引諸句寫三件事：探禹穴、觀浙江(錢塘江)、過江赴廬山。探禹穴的部分，表面是講因爲「越俗不好古」，舊說堙滅，夏禹的蹤跡難尋，但也暗指，今人不好古，真道已失落。考慮及韓愈思想的要義，僧人訪古而不見古，還當有譏刺佛教的意味，「古」跟佛教是不相容的。這層意思在觀浙江一節就表露無遺了。「迴臨浙江濤，屹起高峨岷，壯志死不息，千年如隔晨」，用的是伍子胥傳說的典故。子胥被吳王夫差所殺前，要求兒子在他死後把他的屍首拋入錢塘江，他要成爲潮神，觀看吳國之敗亡[137]。「是非竟何有，棄去非吾倫」是韓愈插入的評論，子胥之事固無是非可言，但並不能成爲拋棄人間的理由。「棄去非吾倫」意同《論語・微子》中孔子所說：「鳥獸不可與同羣，吾非斯人之徒與而誰與？」在詩的結尾，韓愈明言他和元惠不同道，只能分手，不要流淚：「吾言子當去，子道非吾遵」，「去矣各異趣，何爲浪霑巾？」

韓愈把「古」當作文化革新的總標誌，涵蓋了「文」和「道」，有相當的影響，特別在親近的人當中。譬如李翺有言：「吾所以不協于時而學古文者，悅古人之行也。悅古人之行者，愛古人之道也」，就算得上是韓愈風[138]。在追隨古文派思想的後輩之中，杜牧(803-853)的筆端也常流出「古」字。他的〈答莊充書〉寫道：「觀足下所爲文百餘篇，實先意氣而後辭句，慕古而尚仁義者，苟爲之不已，資以學問，則古作者不爲難到。」[139] 這裡的「古」就同時包括文章和價值。李戡是杜牧的朋友，平生不遇，屢任節度觀察使之幕職而未得朝廷命官。杜牧爲他寫墓誌，把他推崇爲「古」的化現，「貌古文高」、「有道有

---

136 《韓昌黎全集》，卷2。此處「浙江」作「浰江」，應以「浙江」為是，逕改以求文意明晰。見錢仲聯，《韓昌黎詩繫年集識》(臺北：世界書局景印，1986)，卷2，頁92。

137 根據另一說法，文種也是錢塘江的潮神。見屈守元、常思春主編，《韓愈全集校注》(成都：四川大學出版社，1996)，頁144，注17。

138 《李文公集》，卷6，〈答朱載言書〉(《全唐文》卷635)。

139 杜牧，《樊川文集》(臺北：漢京文化事業公司景印，1983)，卷13，頁195。杜牧這封信的要旨是拒絕為莊充的文集作序，此處所言有幾分真心話，無從揣測。

學有文」，他不喜歡元白詩，還特別以「古詩」爲標準編了一本唐代詩選。他連出生都有奇蹟，其父晚年無子，母親夢到孔子捧一嬰兒給她，就生下李戡[140]。不過要指出，韓愈「古」觀念的整體性和精神性，就傳世文獻所見，是獨一無二的。無論在文章家同志或詩人友朋如孟郊、張籍的作品中，都毫無蹤跡。這不是簡單的字詞使用的問題，而牽連到中晚唐思想的實質發展。如前所述，韓愈的「古」的圖景和他思想的突破性——對中古傳統的全盤否定——密切相關，韓愈事業的這一面，在他生時和其後相當一段時間，都沒有獲得呼應，究其實，恐怕了解的人就很少。從中晚唐的情境出發，我們也許可以說，韓愈是個激烈的人。這個激烈的性格終究在歷史上發生了重大的作用。

在本節結束前，要講幾句關於白居易(772-846)、元稹(779-831)的話。當韓、柳所領導的古文運動進入高峰之際，元白詩風行一時，非但士子仿效，而且誦於婦人童子之口，乃至盛傳域外，聲勢迥出古文運動之上。元、白提倡功利主義的文學觀，所謂「文章合爲時而著，歌詩合爲事而作」，就思想意態而言，屬於儒家者流[141]。那麼，元、白所掀動的詩歌創作潮流是否也是當時儒家思想運動的一部分呢？簡單的答案是：並非如此。元、白的文學觀念也許可以視爲士人群中不斷上升的儒家意識的一個表現，但談不上是思想運動的一部分，原因在於，元、白的詩歌與文論不具思想探索的性質，和古文運動相比，最明顯的差別是缺乏對「道」——儒家之道——的關心。

現在要總結一下古文運動的思想史意義。首先，古文運動中出現了對於儒道的探索。這個「破繭而出」非關小可，它不但是東漢以後第一個反思儒家之道的潮流，而且發生在主導士人文化的文人群中，造成關鍵的影響。其次，在文學理念上，古文家多主張文以明道或文本於道，但他們不只從文學的角度考察儒道，而常另起爐灶，直接闡述自己的有關見解。「文」與「道」之間，至少在原則上，「道」有優先性。文章與求道某種程度的分離，導致文學的獨立性又獲肯定，但「道」的追求，則標誌文學脫中心化的開始。文人思想有了一個弔詭的發展，就是自貶身價，在中晚唐以降的士人社群，文學以外的關懷越

140 《樊川文集》，卷9，頁136-138，〈唐故平盧軍節度巡官隴西李府君墓誌銘〉。
141 白居易，〈與元九書〉，在《白居易集》(臺北：漢京文化事業公司景印，1984)，卷45。

來越重要，文學寫作的意義相對降低，中國歷史上的文學主導時代終於在北宋晚期結束。此外，在古文運動裡，「古」的理想得到強化，「古」與「道」的論述含藏著對中古心靈基調的批判與否定，這個議題是唐宋之際儒家思想發展的一個主要動力。

小結

本文透過中古文人心靈的追索，觀察中唐思想變化的來源與形態。我發現，儘管獨立的文學觀盛行於魏晉以下的中國，中古文人文化中，自始就存在文學和文化關係的緊張，由於儒家正統地位、士人社群結構、時勢變遷等因素，到8世紀中安史之亂前，文學在文化中位置爲何，已經變成嚴峻的問題了。安史亂後的「文章中興」正式提出文章當以經典爲根本，爲政教服務，洵至而有9世紀初震動一時的古文運動。由於文人在唐代士人社群佔有絕對的核心地位，這個運動的興起使得安史亂後的儒家復興由晦而顯，它結合經學、史學、政治論述中既有的儒家傾向，匯成強大的潮流，衝擊著知識界中的所有元素。從古文家中產生的儒道探索，跳脫了文學內部演變的軌道，具有思想運動的性質，由此形成新的儒家思想脈流。這道脈流就是唐宋之際思想變動的主導力量。

Between Literature and Culture:
A Clue to Intellectual Metamorphosis in Tang China

Chen Jo-shui

Abstract

This article gives an account of the intellectual change among mid-Tang literati in terms of the mindset of literary men. The mid-Tang intellectual change is a crucial point in the pivotal Tang-Song intellectual transition. As the mid-Tang change began to take shape around the time of the An Lushan rebellion(755-763), the present work covers the period of approximately one century starting from that time, so that the entire process of the intellectual change in question can be observed. In addition, as the mid-Tang change touched upon the basic framework of the medieval intellectual tradition, I also discuss some features of this tradition. The basic character of the mid-Tang intellectual change can be roughly defined as a Confucian revival, which essentially means that a social and political orthodox ideology was used as the principal source for a broad intellectual renewal and important changes in China's intellectual scene took place along with this development. There is no question that the key force in the mid-Tang Confucian revival was the well-known guwen movement. It enjoyed this status not only because leaders of this revival were mostly *guwen* masters but also because literary men had been in the center of the medieval literati community and their cultural influence was unrivaled. In order to understand the traits, origins and driving force of this revival, the mindset of literary men is a crucial clue.

Literary writers came from many corners of the society and had varied cultural backgrounds. It is impossible to say that literary men shared a specific mentality; yet, there was one issue a great many of them were interested in: literary writing itself. As a result, literary discourses became an arena in which the ideas and values of literary men were reflected. This article aims to explore mid-Tang intellectual change and its significance through the study of one issue in medieval literary thought: the relationship between literature and culture.

Keywords: Tang-Song intellectual transition, mid-Tang Confucian revival, *guwen* movement, medieval literary thought, mindset of medieval literary men

實踐與知識
——朱熹的早期學術取向析論

吳展良[*]

摘要

朱熹看重知識的學術模式如何產生？此模式與理學素重實踐的傳統之關係如何？其學術中實踐與知識孰先孰後？孰為究竟第一義？這些問題一直是有關程朱陸王乃至宋代學術思想史研究的關鍵議題。本文分三階段仔細研究朱熹的早期學術取向，試圖對這些問題有所釐清。研究發現朱熹很早便立志學聖人，以追求做人處事的最高境界為其人生目標。其天性雖頗具知識性的長才，然而其所學從來不止於書本。在家庭與師長的影響下，其學既重視隨時的實踐體驗，又指向嚴於出處進退，以性命相見的終極踐履。他十五、六歲之後，因學聖人不得其門而入而開始參禪。禪學主張當下即是，不立文字。朱熹所學又為主張破除一切知見的「看話禪」，重點完全在實踐上。然而細讀有關文字，卻不難發現朱熹早年的禪學仍大有談玄說妙之處。在此期間，他仍頗用力於讀書與學聖賢，然而受到禪學的影響深重，用心偏於向內尋求一貫之道。朱熹二十四歲開始任官後，受到實際政務的歷練及李侗的影響，重新致力於經典與二程學統之研習，由是而回歸儒學。他最後所開出的成聖道路，主張必須徹底窮究與效法聖人的一言一行，並學習聖人明白天下一切事理且付諸實踐的本領，以達到做人處事的最高境界。在實踐與知識上都對自己做了最高的要求，因此打破了兩者之間易有的矛盾。盡精微而致廣大，日後終於大成其學。綜觀朱熹早期三階段的發展，可知他的知識傾向相當強烈，然而其目標卻一直指向實踐，學習方法上也一向重視實踐，因此實踐才是他為學的第一義。他所接受的理學乃至禪學傳統所追求的知識乃是做人處事的知識。此種的知識，源於人生實踐也勢必回歸人生實踐，因而不僅以實踐為目標，在學習知識過程中，也必須時時透過實踐來體察所得的知識是否正確。雖然如此，青年朱熹曲折的學習經歷，卻又讓他深深感到為了實踐成聖的目標，知識是不

* 國立臺灣大學歷史系教授。

可或缺的媒介與指南。學者若不一一明辨各種具體事物的道理，很容易各以其所得之道為是，是故必須追求聖人境界的真知識才能避免一己的限制。對朱熹而言，此種真知識源於人人本有的虛靈不昧之心，反映實相，而有其客觀獨立的價值。實踐與知識，並非真正二分，不僅互相融入，亦指向最高的統一。

關鍵字：實踐、知識、朱熹、學術取向、理學、儒學、禪學、聖人、道、朱松、李侗

問題意識與研究方法

儒學傳統重視實踐，所謂堯舜禹湯文武周公乃至於孔子，所代表的主要是一個實踐的傳統[1]。五經的內涵，若論其原始，則為先代「聖王」得位行道之跡，是對於成就盛德大業者的實踐紀錄[2]。知識在儒學的傳統中雖然非常重要，然而其地位似乎次於或至少不能獨立於實踐。純知識的探索既非儒學的出發點，亦非其終極目的。《論語》所記的「行有餘力，則以學文」以及「久矣，吾不復夢見周公矣」、「七十而從心所欲不逾矩」，已明顯表現出這個意涵。不僅儒學，佛家的佛、菩薩，以及道家的真人、至人，亦莫不從其實踐的成績來衡量其造境。而知識在道、佛兩家的傳統中，更處於次要的地位。宋代理學家繼承了儒家乃至佛、道兩家的傳統，亦首重實踐與體驗。北宋理學大宗師，如周敦頤、程顥，均不著書，只寫了少量文章。張載、邵雍、程頤雖有著述，份量也不多，且多偏於易學一類，以講明宇宙人生的根本道理為目的。到了南宋，一般理學家也很少寫書，唯獨朱熹是個例外。他一生著述宏富，古今罕有其比。

---

1 堯舜禹湯文武周公孔子道統相承的說法雖成於宋代，然而儒者好言堯舜禹湯等聖王，其事實起於先秦而非後世。以傳統觀念言之，詩書所載亦皆堯舜禹湯文武周公所創之業及所垂之統。孔子雖不得位，不在聖王之列而僅以其言行傳世，為儒家始祖。然而孔子所志在於一新周世，一生汲汲於行道，其個人所學又以「七十而從心所欲不逾矩」為最高境界，則其學術似仍以「實踐」為依歸。

2 此說雖出於清人章實齋，然其淵源甚古，《文史通義》論之已詳。漢人所謂復古更化，獨尊儒術，所尊亦在三代之制，而非儒家思想。其所謂經，皆古先聖王所垂之言行法制，而非理論或知識。

所以我們首先要問，朱熹的學術是如何從這個傳統中間變化出來的？亦即朱熹這樣一個看似「重知識」的思想或行爲模式，是如何產生的，它與儒學以及理學重「實踐」的傳統之關係究竟如何？

學術史及思想史學界長期認爲陸王之學以實踐爲宗綱，而朱熹之學則強調知識性的探索。甚至認爲朱熹企圖用對於所謂客觀、外在知識的認識，來指導其人生社會一切的實踐 [3]。朱熹學術思想中實踐與知識之關係如何？孰先孰後？孰爲究竟第一義？一直是有關朱熹、程朱陸王，乃至宋明思想史研究的關鍵議題。對此學界長期傾向於採用陸王重實踐，朱熹則偏重知識或兼重知識與實踐的簡單說法。然而若深究其實情，則絕不如此簡單。實踐與知識在朱熹的學識思想中不僅複雜相涵，而且是一個與其具體生命經歷不可分，並反映出其人生與學思之多樣面向的歷程性與整體性問題。不深入研究朱熹的成學歷程，將無法明白實踐與知識在朱熹學術中的具體關係。

另外，儒學大傳統雖以德行、實踐爲先，文事、知識爲後。然而有關德行與實踐的知識，自孔子以降，在儒學傳統中卻有非常高的地位。朱熹所開出看似重知識的學術取向其究竟關懷爲何？其所研習的知識是否爲了實踐而存在，還是具有客觀獨立的地位？這也是研究中國近世學術思想史所不能不面對的根本性問題。儒學與理學傳統，本來偏向實踐，既有前述「行有餘力，則以學文」的經典說法，又有德行之知與聞見之知的基本分野，而少見獨立構成且綿延發展的知識體系。所謂聖賢，均以做人處事的實際情況爲標準，而非徒見於文字言論。前輩理學大師，均致力於成聖成賢，著書不多。朱熹建立新傳統並啓發了無數後學，其所創造的求知途徑的性質與意義，亦有待深入探索。限於主題與篇幅，本文對此問題雖然不能充分處理，卻可提供不少重要的線索 [4]。

不僅如此，關於實踐與知識的探索，既是研究宋明乃至中國學術思想史的核心問題，也是當代學術界所關心的一個基本議題。實驗主義與詮釋學這兩大

---

3 此為馮友蘭及牟宗三先生一系的說法，詳見下文。

4 若一切以實踐為核心，則知識最終也是為了實踐而存在，有真人而後有真知，不可離實踐而獨立研討做人處事的知識。此種以實踐為依歸的知識是否仍有其所謂客觀的價值，仍有待深入分析。若言客觀性，則其客觀性的基礎為何？所謂可靠的知識之標準為何？也必須明確有所指示。然而此問題牽涉太廣，根據朱熹的成學過程，本文雖能提出初步的看法，卻無法徹底處理，而有待於他日。

當代顯學，都對知識與實踐(Praxis)之間難以分離的關係，提出深入的探討[5]。當代的思想界大師如Richard Rorty，Michel Foucault，Maurice Merleau-Ponty，乃至新馬克斯主義，現象學，後現代主義者對於傳統知識的觀點、純粹知性的限制、實踐的重要性及實踐主體與認識客體之間難以分離之關係，亦不斷提出論說。是以本文所探討的問題，在當代學術及思想界，亦有相當的重要性，可作爲進一步比較研究的基礎。

要探討前述所謂「重知識」的轉折，以及朱熹思想中實踐與知識的關係，最好的方法，應爲對於朱熹成學的過程作一深入的探究。朱熹中年以前的學術發展可以分成四個階段。他的父親與其父親的摯友都崇尚理學，所以朱熹自幼在理學與儒學的傳統中長大。然而他十五六歲時從儒學與理學的傳統轉而醉心於禪學，開始進入一個參禪修道而兼治理學的階段。到了二十四、五之後，才從禪學轉而致力鑽研經典，由是而回歸儒學。最後則是在三十七歲之後參究「中和問題」幾達三年，終於大成其學。其中最早期的三階段，其實已經決定了朱熹學術的基本方向與大致內涵，而且均直接聯繫到朱熹對於知識與實踐的不同態度，而成爲我們研究此課題的絕佳場域。

在研究方法上，本文不僅注意朱熹本人的言論，也注意影響其學術方向的各種要素。朱熹早期的學術取向，與家庭及師長有極密切的關係。其父朱松於亂世之中謹守出處進退的分寸，大節凜然。他服膺二程學，並曾從學於二程再傳弟子羅從彥。其父親的好友如劉子羽、劉勉之、劉子翬、胡憲、李延平等人，及他們所往來的方外之士，則是影響了朱熹一生學術方向的師長。因此本文在探討朱熹這早期學術時，特別注重其家庭暨師長的立身處世以及學術取向。這些人的學術一直深受二程學脈與禪學的影響，因此在研究時，當然必須注意程學與禪學在南宋的發展與遭遇。另外，要研究朱熹早期學思的轉變，當然不能忽略他在這些時期身份的自我認定、從事的工作，所擔任的官守、家庭的狀況，以及整體政治與社會的情形。因爲這些事物，在在與他對於實踐與知識的態度相關。本文希望融合這些要素，從而對於朱熹早年的學術取向，有一個更完整

---

5 參見Robert Hollinger, *Hermeneutics and Praxis* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1985).

的理解。

研究史的回顧

要認識朱熹早期的學術取向，首先必須細究其具體的發展歷程。此具體歷程，至今仍可詳細考察。除朱熹文集、語類中大量文獻，時人來往書信及當時有關記載可供參考外，古人如李方子、王懋竑、夏炘對朱熹成學的過程，已多所考訂，惜多偏於中、晚期。近人錢穆先生所著《朱子新學案》中〈朱熹從遊延平始末——附朱熹早年自述語〉、〈朱熹論禪學上下〉、〈朱熹論未發與已發〉、〈朱熹論涵養與省察〉諸篇，對於朱熹早期的學術思想，首先加以考論。其中於朱熹從遊延平前後學術發展之曲折往復，考釋尤詳。惟於其參禪修道及其二十四歲之前之發展，雖有所論列，卻仍屬簡略。然該書於朱熹在早期所下之功夫及所窮研之義理，常有深切之說明，非常值得吾人重視。另外，當代學者束景南先生以畢生之力所著之《朱熹年譜長編》，收羅宏富，於朱熹一生學術思想著述之進程，及其家庭、師長、交友、出處及相關事情莫不詳考，極便於學者研究朱熹學術思想之發展。而其所著《朱子大傳》一書，企圖對朱熹之一生作一綜合陳述，亦深具參考價值。

除此之外，近人牟宗三先生所撰《心體與性體》一書，有部分章節探討了朱熹成學與參究中和的過程。對朱熹之學思有其哲學化的解釋，然考據不甚精詳。其後劉述先先生所撰〈朱熹參悟中和問題所經歷的曲折〉一文，義理多採牟先生，考據則多採錢先生，企圖為一綜合的說法。另外蔣義斌所著〈朱熹排佛與參悟中和的經過〉，則注意到朱熹之早年所習之禪學與其參悟中和問題之關係。以上作品對於朱熹學術轉變之過程雖頗有發明，彼此之看法卻不免時相衝突。關於許多書信與文字寫作時間的考訂，也因作者對於朱熹思想、義理之認識而有所不同。其中有許多的問題，必須釐清。尤其重要的是，前人之研究雖頗有成績，卻未曾特就「實踐與知識」這一課題作辨析。是以本文擬在前人研究的基礎上，對此過程與問題特別加以深入的考訂及研究。

此外，有關朱熹學術取向的基本特質之論述亦不少。錢穆先生的鉅著《朱子新學案》雖然不曾直接提出「實踐與知識」這種現代化的問題，卻不斷在其

文字中，表達了朱熹在實踐與知識上所付出的巨大努力與成就，以及兩者密切的關係。另外，余英時先生的大作《朱熹的歷史世界》，大力批評了不少當代學者將理學變成了一種哲學或純知識探究的觀點，並有力地指出朱熹所學絕不只是純知識的探索，而終生有其政治社會實踐上的興趣乃至投入。該書主要就朱熹的政治與社會實踐立論，與本研究偏就朱熹的學術發展與取向之研究有所不同。然本文之旨趣與研究方法，實有學步余先生之處。

另外，直接析論朱子學術取向中所呈現的「實踐性與知識性」的，有以下作品：後藤俊瑞，《朱熹の實踐哲學》(東京：目黑書店，1937)；後藤俊瑞，〈朱熹の倫理思想——續朱熹の實踐哲學〉(西宮：後藤俊瑞博士遺稿刊行會，1964)；荒木見悟，〈朱熹の實踐論〉，《日本中國學會報》第1期(1950，東京)。其中前臺北帝大教授後藤俊瑞的作品，大力發揮中國哲學與朱熹學術中理論實爲實踐之從屬一義，甚有見地。然而如此立論，似不免對於朱熹之實踐與理論的複雜及具體關係，及其實踐不能沒有理論與知識支持之事實，未能發明。而且該書分本體論、生成論、意識論全面分析朱熹「實踐哲學」的哲學結構與內涵，純屬哲學分析，與本文的取徑大爲不同。荒木見悟〈朱熹の實踐論〉一文的重點，則在於解析朱熹關於人生實踐的各種思想。雖頗有可取，亦未能將此問題放在朱熹「真實的人生過程」中加以研究。這些作品原作的時間都超過了半世紀，且未曾如本文針對朱熹學術思想的真實生命歷程立說，所以我們有必要重新審視此問題。

另外如馮友蘭先生的研究，則認爲朱熹的學術混淆了知識與實踐應有的關係。馮友蘭認爲朱熹的格物思想：將增進「客觀上各個具體事物的知識」與提高「主觀上的精神境界」混爲一事，使「『明明德』不是從自己本身做起，而是從外物做起了。」並認爲朱熹對於「窮物理」與「窮人理」之間「的關係認識不夠全面」。這使得「他(朱熹)的意思在理論上有講不通的地方，在實踐上也有行不通的地方。」[6] 然而，據筆者的研究，反而可能是馮先生從一開始沒弄清楚朱熹所窮的之理爲何。對於朱熹而言，格物所得之理，本來就是屬於人的「處物之理」，或曰事物對於人所呈現出的性質，以及人如何處理具這樣性

6 馮友蘭，《中國哲學史新編》第五冊(北京：人民，1985)，頁168-172。

質的事物之道理。在這個意義上，實踐與知識，主體與客體，內與外有交融的關係[7]。不能簡單地用自笛卡兒、培根、康德以降，心物二分，主客體對立，純粹理性與實踐理性二分的現代認識觀加以抹煞。

牟宗三先生對於朱熹的認識觀則持有類似且更進一步的懷疑。牟先生用所謂「外在知識」與「道德主體」，或「外延的真理」與「內容的真理」的區分，來析論中國哲學根本特性，並判分理學各家的高下得失[8]。他從康德式「外界知識」與「道德主體」二分的前提出發，認定朱熹的道問學之路不行[9]。他根本上認爲朱熹所有的學思屬於靠知識來逼近義理的「橫攝體系」，與真正從性體與道體流出，實踐性的「縱貫體系」有本質上的區分與無法跨越的鴻溝[10]。然而牟先生這種說法，過度受到心與物、知識與實踐、主與客對立的西方認識論與世界觀的影響，從而誤解了程朱陸王的對立，也未必有當於朱熹學之實。對於朱熹早年爲學的過程，亦缺乏相應的理解[11]。另外當代名家如劉述先、陳來關於朱熹學的看法，頗受馮、牟兩先生說法的影響，也認爲朱熹學偏重客觀知識，而不屬於實踐性的縱貫體系[12]。凡此說法，似乎都未能就朱子學術及生命歷程中實踐與知識具體而密切的關係加以分析，所以不免都落入了簡單的二分法。

---

7 參見拙著〈朱子的認識方式及其現代詮釋〉，《中國哲學與文化》(桂林：廣西師範大學出版社，2007)，第一輯，頁161-194；〈朱子世界觀體系的基本特質〉《臺大文史哲學報》，第68期(臺北，2008)，頁135-167以及〈聖人之書與天理的普遍性：論朱子的經典詮釋之前提假設〉，《臺大歷史學報》，第33期(臺北，2004)，頁71-95。

8 此分法見牟宗三，《中國哲學十九講》(臺北：學生，1983)，頁15-16，20-43，又見於《心體與性體》(臺北：正中，1981)，卷1，頁38-41，44-51；卷3，頁48-49，352-353，476-483。

9 《中國哲學十九講》，15。

10 參見《心體與性體》，第三冊，頁48-49，352-353，476-483。

11 牟宗三先生分析朱子參見延平一事，注意力完全在於思想內部的問題，而未曾析論讀經典與日用實踐對於朱子學思所發生的整體影響及其意義所在。至於朱子參見延平之前的讀經與學思歷程，更是簡單帶過。牟先生書中亦曾仔細分析朱子對於四書乃至其他經典的義理之解讀，然而著重點在於建構朱子三十七歲以前的「義理系統之型態」。其所謂「橫的靜攝系統」是否能得朱子學之真固然有待進一步研討，然而該書所重在於朱子的思想體系與型態，與本文的重點顯然不同。(牟宗三，《心體與性體》，第三冊，頁1-70)至於本文所涉及的各種義理問題，筆者所見實與牟先生亦有根本性之不同，在此難以具論。

12 參見陳來，《朱熹哲學研究》(北京：中國社會科學，1993)，第一章。

第一階段：指向實踐的知識：讀書學聖人(約十至十六歲)

朱熹早期的學思歷程可分爲三階段：一、儒家教育(10至16歲)二、參禪修道(16至24、25歲)三、由釋歸儒(25歲之後)。每一階段各有其特色，而其中各階段的轉捩時期又最值得注意。朱熹對於自己第一階段的學思歷程，曾說過下面一段非常重要的話：

> 我昔從學，讀易、語、孟。究觀古人，之所以聖。既不自揆，欲造其風。道絕徑塞，卒未能通[13]。

換言之，他最早求學，是以讀書求知爲主。所讀的書，又以《易經》、《論語》、《孟子》爲中心。其目的在於研究與認識聖人之所以爲聖人的道理，而其內心最深的嚮往，則在於契合聖人的風範。這種學習的方式，雖明顯以書冊知識爲主，然而其背後實有一實踐的嚮往。其讀書的目的在於認識聖人與效法聖人，而非我們現代「爲知識而知識」的態度。以下本文將分析他的家世、師承以及他在這一階段的成長過程，以認識這種求學方式的成因與意涵。

朱熹生長的家庭相當困乏，大環境又十分險惡，而他父親朱松卻在困頓中依然堅持士人的操守，將平生所學付諸實踐，這對朱熹的學術性格，有決定性的影響。北宋末年，他的父親朱松因爲受命擔任福建政和縣的縣尉，舉家離開江西婺源老家遷至政和。南宋初，天下大亂，朱松調任尤溪縣縣尉等官職，不久遭遇金兵南下，流離失所，於建炎四年逃回尤溪，借住於鄭氏寓所，隨即又遭寇難。朱熹於同年誕生於此，可說是在戰亂流離中出生。朱松「抱負經奇」，雖有心致力於挽救國家危亡，卻因個性耿直，又不善於推銷自己，仕宦的路途相當不順利，長期任小官卑職，一家人生活頗爲清貧[14]。紹興六年朱熹七歲，

---

13 朱熹，〈祭開善謙禪師文〉，收入《佛法金湯編》(明萬曆二十八年釋如惺刻本)，卷15，〈朱熹〉，頁1；《歷朝釋氏資鑑》(北京：九洲圖書，2000)，卷11。按；此文不見於《文集》，然全文所敘之事歷歷如繪，且時日情況均與當時相符，當非僞作。參見束景南，《朱熹年譜長編》(上海：華東師範大學出版社，2001)，頁103-104，154。該書以下簡稱《長編》。

14 朱熹，〈朱松行狀〉：「公抱負經奇，尤恥自售以求聞達，以是困於塵埃卑辱，鋒鏑

祖父過世，「朱松守喪，盡室饑寒，朱熹長兄、二兄約在此時夭亡」，可見其家庭狀況之惡劣[15]。隔年朱松受到御史胡世將等人的推薦，奉召入對中興大計，除秘書省校書郎，景況轉佳。翌年，卻又因積極反對和議，不得於當道，乃於紹興十年退職奉祠。退職後，他以教學及課子爲務，而於紹興十三年過世。當時朱熹時年僅十四，家無恆產，只好將他托孤給友人[16]。朱松在國家一片危亂之中始終堅持士大夫的操守，有爲有守，不計個人得失，實在令人敬佩。這種性格及其所伴隨而來的艱苦生活方式，對於朱熹的一生，有決定性的影響。

朱熹不僅受到朱松人格實踐的影響，還傳承了具有卓越內涵與精神的家學。朱松係「同太學上舍」出身，「行年二十七八，聞河南二程先生之餘論，皆聖賢未發之奧，始捐舊習，祓除其心，以從事於致知誠意之學。」[17] 二程之學在元佑之後便受壓制，徽宗一朝更嚴厲禁止傳習伊川之學；北宋將亡，程學終於解禁，然而十年之後又因牴牾當朝而被禁[18]。朱松在國亡之後接觸到程學，其所講究的「致知誠意」之學，使他捐棄苟且的舊習，「祓除其心」，真心誠意面對時代的問題，認清事事物物之所當爲而全力以赴。他受到了主戰大臣張浚的賞識，更使他不計個人的得失，積極任事。張浚於紹興七年因淮西兵變之事罷相，高宗轉而傾向和議。紹興八年，秦檜任宰相，力主和議，朱松結合同志，不顧個人的安危向朝廷堅決抗爭[19]。這些抗爭最後終於導致他的去職。可見他所學「致知誠意」的二程學，絕非只是書本上的知識，而是以性命相見，

(續)——

擾攘之中，逃寄假攝，以養其親，十有餘年。以至下從算商之役於嶺海魚蝦無人之境，則已無復有當世意矣。」《晦庵先生朱文公文集(陸)》，《朱子全書》(上海：上海古籍出版社，2002)，卷97，頁4507。該書以下簡稱《文集》。

15 《長編》，頁39。

16 參閱《長編》，卷上，頁60-73。

17 朱松，《韋齋集》(四庫叢刊續編景明本，臺北：臺灣商務印書館翻印，1981)，卷7，〈上趙丞相劄〉，頁57。

18 李心傳，《道命錄》(臺北：文海出版社，1981)，卷3，頁94：「自崇寧後，伊川之學為世大禁者二十有五年。靖康初乃罷之。至是僅十年而復禁。」

19 朱松先在紹興七年八月上書宰相論淮西事，九月又再上書高宗論不可撤戍。至紹興八年，秦檜主和議，時朱松任職史館，與館臣胡珵、張廣、凌景夏、常明、范如圭共同上書反對議和。朱熹〈朱松行狀〉曾記此事：「遂決屈己和戎之議矣。……於是眾心共怒，軍士至洶洶欲為變，夜或揭通衢，指檜為虜諜，都人洶懼，一時忠智之士競起而爭之。……蓋出公與諸公之意，而成於胡公之手。」(《文集(陸)》，頁4512-4513)

使他直接與當政發生激烈衝突的學問。

朱松不僅致力於理學，也用心於傳統意義上的「文學」。他自道「中更憂患，端居無事，復取六經諸史與夫近世宗公大儒之文，反覆研覈，盡廢人事，夜以繼日者餘十年。其於古今文章關鍵之闔開，淵源之渟滀，波瀾之變態，固已得其一二矣。」[20] 此所謂文學，亦絕非吟風弄月的美文，而是以六經諸史爲根基，有關經世、做人與政教大端的文章[21]。朱熹自幼好文章，懂得欣賞六經及當代巨公之文，與其家學自然有關。這種文學的內容，與作者的人格風度及精神氣魄不可分，也是一種通向實踐的知識。另外，朱松雖然不得志於朝廷，卻以其詩聞名於世。傅自得的〈韋齋集序〉說：「故吏部員外郎韋齋先生朱公，建炎、紹興間詩聲滿天下……且言：『古之詩人，貴衝口直致……誦此詩則可見其人之蕭散清遠，此殆太史公所謂「難與俗人言」者。』予時心開神會，自是始知爲詩之趣。」[22] 可見朱松的詩，講究直接表現作者的性靈、人格與精神。另外，他曾經教朱熹學詩之法：「蓋嘗以爲學詩者，必探賾六經以浚其源，歷觀古今以益其波，玩物化之無極以窮其變，窺古今之步趨以律其度。」[23] 這是教他要認識學術文化與道理的本原，觀古今事變與天地之造化，並學習前人作詩的法度，才能寫出美好而動人的詩篇。這種學詩的方法，與人格及性靈的陶養不可分，並從一開始便企圖與真實的文化、歷史與造化結合。此種內涵極其豐富的「文學」知識，雖然包含了個人的想像，卻依然指向真實世界與生命實踐。

朱熹幼年所學的對象，還包括與他父親往來的大儒。這些人給他的影響，似乎都與其人格及道德力量有密切的關係。他九歲時陪侍父親，見到大儒尹焞，並得到尹焞的《論語解》。《文集》中記道：「熹嘗於眾中望見其道德之容，又得其書而抄之。」[24] 顯示朱熹直接受到他人格與學問的影響。尹焞乃程頤的弟子，曾因朝廷「發策有誅元祐諸臣議」，立志自此不復應舉。北宋亡國，他

20 朱松，〈上謝參政書〉，《韋齋集》，卷9，頁74。

21 行狀中述其早年讀書之事亦可與起相發明。參見朱熹，〈朱松行狀〉，《文集(陸)》，卷97，頁4506-4507。

22 傅自得，〈韋齋集序〉，收入朱松，《韋齋集》書首，頁1-2。

23 朱松，〈上趙漕書〉，《韋齋集》，卷9，頁68。

24 《文集(肆)》，卷55，〈答王德修〉，頁2631。(參見《長編》，頁50)

冒死拒絕劉豫聘任而南奔。紹興八年，朝廷擬議和，他上書高宗與秦丞相，痛陳大義，力反和議。然而書上不報，於是他於九年辭去禮部侍郎兼侍講之職。宋史說他：「學于程頤之門者固多君子，然求質直弘毅、實體力行若焞者蓋鮮」[25]。尹焞以持守涵養最親切而篤實聞於世，於出處進退絲毫不苟，置個人死生及得失於度外，是一個受到舉世尊敬的篤行君子。另外，朱熹於九至十一歲時又親聞乃至親見韓世忠、胡寅、胡銓、都中正派人士與其父及其館職同僚上書反對和議並因而去國之事。韓世忠是當時婦孺皆知的抗金名將，最先上疏抗爭，從而引發朝中正人紛紛上書。禮部侍郎胡寅為理學大家胡安國的長子，湖湘學派的代表人物，曾與秦檜爭論和議於朝堂。年幼的朱熹曾親見之，很受其感召[26]。胡銓則是當時抗議最激烈的士大夫。他上書請斬主和派秦檜、王倫、孫近三奸臣，並請停止「和議」、北上抗金。其奏章慷慨激烈、正氣凜然，因而名震天下[27]。朱松及其同僚則在胡銓遭受放逐且「永不敘用」的處分後，竟立即上書，繼續痛斥乞和，可見其忠義果敢。朱松一生所交遊，多為這一輩慷慨激烈，見義勇為的君子。朱熹少年時之所學與所浸潤，亦由此可見。

朱熹的老師們，亦頗具積極實踐的精神。朱熹年十四，朱松卒。病危時，「手書以家事託劉子羽，命朱熹稟學於武夷三先生：胡憲、劉勉之、劉子翬。」[28] 劉子羽是抗金名將。建炎初曾受知於張浚，在川陝一帶主持軍務，智勇雙全。他堅決與金人抗戰，屢次冒死建立奇功，一生作為可歌可泣，最後因不附秦檜而罷去[29]。朱松將家事託付給這樣的人，朱熹所受的教育與薰陶可想而知。胡憲、劉勉之、劉子翬三人都是學習程學的隱君子。胡憲乃胡安國子，「平居危坐植立，時然後言」。他致力於二程所傳的聖學，以「克己」為本，生平不苟出，有隱士的操守。他曾任建州教授，以「為己之學」教諸生，「聞者始而笑，中

25 《宋史》(臺北：鼎文書局，1983)，卷428，〈尹焞傳〉，頁12738。

26 《語類》，卷101。參見《朱子大傳》，頁17-18。

27 按：《長編》頁55認為朱熹十歲時或親見胡銓，恐不確。《文集(伍)》，〈跋高彥先家諸帖〉所謂：「熹猶及見紹興中年姦凶擅朝，忠賢奔播時事，而知漳浦高公之為烈也。……季士又以此軸見視，如李、曾、二胡諸公，皆先人所從游，當日相隨去國者。三復其言，益以慨歎。」(卷82，頁3897)所謂「及見」當指親聞此事，而不必然是親見「李(彌遜)、曾(開)、二胡(詮、理)」諸人。

28 《長編》，卷上，頁72-73。

29 《宋史・劉子羽傳》，卷370，頁11504-11508。

而疑，久而觀其所以修身、事親、接人者，無一不如所言，遂翕然悅服。」[30] 是個言行一致的理學先生。劉勉之爲太學生時，丞相蔡京禁元祐之學與程學，他竟然私自求得其書，深夜鈔寫誦讀。後來亦因奸人當政，拒絕科舉，「結草爲堂，讀書其中，力耕自給，澹然無求於世」。紹興年間，朝廷特召詣闕，秦檜不讓他見高宗，他「知不與檜合，即謝病歸。」是一個爲了堅守原則，而放棄一生榮華的人[31]。劉子翬與劉子羽爲兄弟。他們的父親劉韐於靖康間奉使金營，拒絕金人誘降，竟自縊而死。劉子羽扶柩歸鄉，發誓與金人不共戴天，成爲抗金名將。子翬則爲父親廬墓三年。他體弱多病，築室於故鄉屏山下，宣講程學、論說道義。雖然隱居，卻無時不憂國，而充分表現在他的詩篇中，頗爲時人所重，有詩史之稱。朱熹九歲時初見劉勉之，十一歲初見劉子翬，更早則於六歲初見延平李侗，他們個個都是慷慨忠義之人[32]。這些後來影響他一生的老師，都是他幼年時便認識的父親好友，其影響自然極爲深沈。朱松平日所來往的都是這輩忠義恬退之士，臨終之托孤，更可見他的懷抱。這些老師給予朱熹的教育，當然不會只是書本上的知識，而是指向生命實踐的學問。

朱熹本人的氣質，頗具知識性與思想性的傾向：《朱子語類》記載：

> 某自五六歲，便煩惱道：「天地四邊之外，是什麼物事？」見人說四方無邊，某思量也須有箇盡處。如這壁相似，壁後也須有什麼物事。其時思量得幾乎成病。到而今也未知那壁後池本作「天外」，夔孫錄作「四邊」是何物[33]。

五、六歲時便爲了思考宇宙之究竟的問題到幾乎生病，可見朱熹對於解釋「世界」有極強的興趣，一定要追求一種徹底的理解。這種基本性格與他日後致力於萬事萬物之原理的研討，應有一定的關係。然而朱熹早年的學術取向，畢竟

30 《宋史・胡憲傳》，卷459，頁13463-13464。
31 《宋史・劉勉之傳》，卷459，頁13462-13463。
32 《長編》，卷上，頁37，53，62。
33 朱熹，《朱子語類》（京都：中文出版社，1970；該書以下簡稱《語類》），卷94，〈周子之書・太極圖〉，頁3774-3775。

受到前述家庭與師長的影響最大。他在這些賢豪之士中長大，自幼便有不凡的志向。朱熹十歲時在臨安讀《四書》，便慨然發憤上進[34]。同年已「自知力學，聞長者言輒不忘。」[35] 他自己說：「某十數歲時讀孟子言『聖人與我同類者』，喜不可言！以爲聖人亦易做。今方覺得難。」[36] 朱熹大弟子黃榦所撰的〈朱熹行狀〉，則記載他「少長厲志聖賢之學，於舉子業初不經意。」[37] 對年輕的朱熹而言，「聖人」是一個客觀存在的偉大標準，而所謂「喜不可言」、「厲志聖賢之學」則表示他對於這做人的最高境界，有發自內心的熱切嚮往。學聖人這個想法，在本質上不是一個知性的目標，而是一個實踐的目標。他雖然是從長輩中聞見這個目標的意義，並非親證，然而在當時已有不少感受。他說：「某自十四五歲時，便覺得這物事是好底物事，心便愛了。某不敢自昧，實以銖累寸積而得之。」[38]「這物事」三字雖未說明，當指聖賢的大道而言。可見他很早便對聖人之道的美好處，有切身的感受。「銖累寸積」，則表現出他累積的爲學功夫，這與陸象山頗爲不同。

朱熹早年除了一般士大夫子弟所受經、史、文章、詩賦的教育外，特別繼承了二程理學的傳統。他說他早年「以先君子之餘誨，頗知有意於爲己之學，而未得其處。」[39] 爲己之學，正是理學家教人的最要法門。他九歲時鈔誦尹焞的《論語解》。十一歲至十四歲，在父親的親自督導下，致力於四書與左氏春秋等經書的研讀，並直接受到了二程與楊時一脈理學的教育[40]。然而在十四歲時，才透過劉勉之、劉子翬的教授，正式開始讀二程與張載的著作。兩先生特

---

34 《語類》，卷121，頁4671：「孔子曰：『仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣。』這箇全要人自去做。孟子所謂奕秋，只是爭這些子，一箇進前要做，一箇不把當事。某八九歲時讀孟子到此，未嘗不慨然奮發，以為為學須如此做工夫！當初便有這箇意思如此，只是未知得那裏是如何著，是如何做工夫。某年八、九歲時，讀孟子到此，自後更不肯休，一向要去做工夫。」(其年份考訂參見《長編》，頁59)

35 王懋竑，《朱子年譜》(清文淵閣四庫全書本)，卷1，頁2。

36 《語類》，卷104，頁4151。此條為包揚於癸卯年以後所錄，時朱子年逾五十四。

37 ［宋］黃榦，〈文公朱先生行狀〉，《勉齋集》(《文淵閣四庫全書》(臺北：臺灣商務印書館，1983)，卷36，頁405。

38 《語類》，卷104，頁4167。

39 《文集(貳)》，卷38，〈答江元適〉，頁1700。

40 束景南，《朱子大傳》(福建：福建教育出版社，1992)，頁22-26，28。

別以張載《西銘》教朱熹，這是理學家教學者立志的大傳統[41]。他十五歲時勤攻《四書》,「讀呂大臨《中庸解》與《孟子》「自暴自棄」章，警厲奮發，作〈不自棄文〉」[42]。同年讀《周禮》，以爲此書係從聖人廣大心中流出[43]。十六歲時，在朝廷禁程學中，潛研二程理學[44]。朱熹的理學雖然得自家學，然而正式學理學，則是從學於三先生之後。前述立志「學聖人」，也在十四、五歲這個時候。這與古人「易子而教」的傳統可能有關係，然而更重要的是，朱熹是在父親過世之後，才更加發心學聖人及鑽研理學。在失怙的心情中所讀的書以及所立的志，不免有一種補償的作用。朱熹二十歲所作〈壽母生朝〉詩中寫道：「家貧兒癡但深藏，五年不出門庭荒。……人間榮耀豈可常？惟有道義思無疆。」[45] 可見他於父親過世後，深感人生無常，家中又無所依傍，只能全心讀書，並寄託此心於對「道義」的追求上。事實上，朱熹從十歲之後便致力於經書，這種看似偏向「知識」性的追求，背後其實有著巨大的實踐力量。孔子、孟子與朱熹都是孤兒，卻都提出了對於「道義」的永恆追求，這其中應包含孤兒奮力重建「世界秩序與意義」的意志吧。然而，朱熹在這個時期，卻也開始走向參禪問道的路，我們在下一節對此將有進一步的分說。

綜論朱熹第一階段的爲學，他雖然十歲便知力學以上達，十四五歲便確然有志於學聖人，然而此時所謂的學聖人或「道義」，其實是以所聞見於長者的風範，或所得之於書冊者爲主。聞見想像者多，實得者寡，仍然是以「知識」爲主。雖然如此，他周圍的長輩都是認真實踐儒家道德的賢豪之士，這也使他所得乃至所求的知識，絕不僅限於書本文字，而是直接指向實踐的知識。朱熹早年循著儒者爲學的舊門徑——讀書明道理爲學。他好學、好問、好思想，對於書中的根本義理，頗有所見，知識性的傾向很重，這可能是他的一個基本傾向。然而，朱熹很早便透過家學繼承了理學「認真實踐」及「爲己之學」的「新傳統」，對於如何實得於己非常用心。也因爲如此，他發現聖人不易學，書中

41 《長編》，卷上，頁81-82。

42 同上，頁85。

43 《語類》卷33，頁1362：「周禮一書，周公所以立下許多條貫，皆是廣大心中流出。」(參見《長編》，頁97)。

44 《長編》，卷上，頁99。

45 《文集(壹)》，卷2，頁297-298(參見《長編》，頁84)。

的義理並未實得，從而埋下第二階段參禪修道的契機。朱熹積極學聖人與參禪學道似與父親的過世有相當的關係。父親在世時，環境縱然艱難，世界總是安穩的。然而父親的去世，讓他必須從一個超越於現實的源頭去尋求生命的支撐點。這種追求，在開始時不可避免的帶有相當的知識性與想像性，而非純然立基於真實具體的生活之中。這一點與陸象山一路在其原生家庭中學習歷練非常不同。朱陸異同，與雙方家庭及成長背景的巨大差異有著密切的關係，也很早便表現出大爲不同的學術經歷與取向[46]。

第二階段：務求實得於心：參禪修道與鑽研理學(十五、六至二十五歲)

朱熹父親的過世，於其學術思想的發展有很大的影響。他一方面開始正式讀二程與張載的書，一方面逐漸走上參禪問道的路。這是他研習心性之學的關鍵階段，其學習與追求的性質，值得我們深入研究。朱熹在父親過世後半年，與母親遷至潭溪過著寄居劉氏的生活。劉家對朱熹很好，不僅讓他與自家子弟一同讀書求學，還供他房舍田產，使他無後顧之憂[47]。然而朱熹在心情上還是頗感戚苦，如前所引，他說自己：「家貧兒癡但深藏，五年不出門庭荒。……人間榮耀豈可常？惟有道義思無疆。」[48] 父親去世翌年，他寫信給原本生活在

---

46 象山為學甚為平順，頗有一直超悟的氣概。依其所言，似乎年十三、四便已大悟，而後主要在大家庭中培養鍛鍊，由此一路上達，自信有得於大道。(參見〈年譜〉，《陸九淵集》〔北京：中華，1980〕，頁482-483，485。)大抵象山的成長環境較安定，家庭完整和樂，儒家之道對其而言本屬天經地義、自然而然。其所存在的世界完整穩固，內心深處易覺安定，少有所疑。從此穩固的心理基礎出發，較容易自覺我心合於天地之心，此道合於宇宙之道，而不假他求。朱子的家庭流離困頓，父親十幾歲便去世，師長亦往往退隱好佛，因此他的生長環境充滿不安定的因素。儒家的世界，對他而言並非如此確定而完整，不如象山那般自然而然。他必須用自己的力量，融入天地間一切事物，重新確立世界的秩序與意義。因此朱子的求學歷程較為曲折，疑惑思辨既多且深，而且比較需要透過經典與聖人來設定標的，從而安定其趨向並擴大其視域。朱子學術重知識性，與此家庭與成長背景當有密切的關係。孔子年輕時亦曲折，故四十而不惑，而象山十三歲似已不惑。孔、孟、朱子、范仲淹、歐陽修等心量極廣大並企圖徹底重建世界的秩序與意義之人皆早年失怙，此現象在中國學術與文化史上應具有重大意義，值得進一步研究。

47 《長編》，頁73-81。

48 《文集(壹)》，卷2，頁297-298。

一起，如今窮困不得志的三叔，訴說投靠異姓、寄人籬下的辛酸[49]。這段時間的朱熹，生活主要以讀書爲中心，精神上卻開始一段新的追求。知識與想像已經不再能滿足他。他需要一種「實得於心」，感動其全生命的實踐經驗。

朱熹寄居劉家，進入劉子翬所主持的劉氏家塾讀書，受業於武夷三先生[50]。其中影響他最深的首先是屏山先生劉子翬，其次是籍溪先生胡憲。他們平日雖然給予朱熹正統的儒學教育，可是各自在精神上，卻帶有其他的嚮往。劉子翬本人儒、釋兼修。他雖然很有忠君愛國的熱忱，身體卻一直多病，難免喜靜厭動，作清靜無爲之想。朱熹的〈屏山先生劉公墓表〉寫道：「[屏山]官莆田時，以疾病始接佛老子之徒，聞其所謂清淨寂滅者，而心悅之，以爲道在是矣。」明白說出他以佛老的清靜寂滅爲至道[51]。另外，朱熹在論述自家師承與傳授時說道：

> 初師屏山、籍溪。籍溪學於文定，又好佛老；以文定之學為論治道則可，而道未至。然於佛老亦未有見。屏山少年能為舉業，官莆田，接塔下一僧，能入定數日。後乃見了老，歸家讀儒書，以為與佛合，故作《聖傳論》。其後屏山先亡，籍溪在。某自見於此道未有所得，乃見延平[52]。

可見二人均好佛老，而劉子翬所得尤深。子翬所作之《聖傳論》，企圖調和儒佛，其中心思想與其說是儒學，不如說是佛學。所重在「了生死」之苦，而非儒學傳統的倫理、家庭與生命[53]。朱熹在潭溪隨著他們讀書，不免深受這種儒

---

49 《長編》，頁84。

50 是即後來的屏山書院。由劉子翬、劉勉之，胡憲三先生主教。《長編》，頁76-77。

51 《文集(伍)》，卷90，〈屏山先生劉公墓表〉，頁4169。

52 《語類》，卷104，頁4164。

53 《語類》載：「如他謂『軻之死，不得其傳』，程子以為非見得真實，不能出此語，而屏山以為『孤聖道，絕後學』，如何？」先生笑曰：「屏山只要說釋子道流皆得其傳耳。」又問：「如十論之作，於夫子全以死生為言，似以此為大事了。」久之，乃曰：「他本是釋學，但只是翻謄出來，說許多話耳。」(《語類》，卷96，頁3932)。然而此書在當時仍被認為是道學之傳。所以「何若再乞申誡師儒黜伊川之學，張載《正蒙》、劉子翬《聖傳論》均在被禁之列」(《長編》，頁95-96)。可見理學與禪學在當

佛不二，乃至陽儒陰釋學說的影響。他自幼仰慕聖人，喪父之後的孤苦心情，更使他有心追求真正的聖人境界。劉子翬以身心親證的學說，便引領他走入習禪的道路。朱熹說：

> 我昔從學，讀易、語、孟。究觀古人，之所以聖。既不自揆，欲造其風。道絕徑塞，卒未能通。下從長者，問所當務。皆告之言，要須契悟。開悟之說，不出於禪。我於是時，則願學焉[54]。

可知朱熹雖然立志學聖人，可是只從讀書入手，終究不得其門而入，於是改而參禪，尋求開悟與親證。這裡所說的「下從長者，問所當務」，應當就是請問劉子翬、胡憲、劉勉之等人。其中劉子翬固然以清淨寂滅爲道，而胡憲、劉勉之二人亦好禪學。三人雖同有忠義之慨，又同爲儒家意義上的隱君子，卻也都深好佛老，甚至可說是陽儒陰釋的理學家[55]。朱熹自幼讀聖賢書，又跟隨這群師長學理學與儒學，而他們教他求道的核心奧秘竟是尋求「開悟」。也就是說，一旦面對終極性的實踐要求時，諸先生都認爲必須透過開悟式的心性之學才能得道。由此更可見，對於武夷三先生及年輕的朱熹而言，理學乃至禪學的核心，都是實踐性而非知識性的。

學聖人固然一直是朱熹的中心嚮往，然而完美的儒家聖人畢竟都存在於書本與歷史之中。現實中的儒者，在身、家、國、天下的各種需求及責任中奮鬥，不免遭遇種種問題，於是往往轉向看來灑脫無礙的方外高士請益。這並不表示他們放棄了儒者的基本身份，卻表現出真實世界中儒學與佛老的一種關係。這類情況，在宋代本極爲普遍，而南宋初年更有一種士大夫階層普遍參禪，忠義之士也往往好佛的一個特殊現象。宋代政治內部有許多結構性的問題，一向難以改變。慶曆變法固然失敗，熙豐變法更帶來不斷的政爭，而北宋王朝就在黨爭中亡國。南渡後制度上的問題依然，且國家爲求苟和，不惜打擊忠義之士，使人心極爲苦悶。加以歲貢於異族，橫徵稅賦，百姓受難。「包容政治」之下

(續)

時密切而往往難分的關係。

54 朱熹，〈祭開善謙禪師文〉，《佛法金湯編》卷15、《歷朝釋氏資鑑》卷11。

55 束景南，《朱子大傳》，頁49-72；《長編》，頁87-93，105。

冗員太多，彼此牽制。種種的問題，不免讓人尋求宗教的安慰，佛、道兩教大行，也就不足爲奇了。禪學因與儒學近，更成爲富有自覺與道德意識的宋代士大夫之首選。當時士人普遍參禪，正反映他們內在的苦悶或無出路。而朝廷也一向喜歡利用佛、道的信仰來安定人心，對兩者採取扶植的政策[56]。在這種時代的大背景下，朱熹雖然出身於儒學家庭，師承道學先生，讀的是五經四書，而自幼所聞所學卻深受佛老之說的浸染。朱熹的祖父朱森，晚年以「究心佛典度日」。他的父親朱松雖然大節凜然，卻也頗好佛老，「一生同納子緇流、羽客道士廣交」[57]。另外，朱熹的母親與外家全家皆篤信佛教，其最親近的三叔朱槔雖有大志，卻也以釋老之態度處世[58]。至於朱熹所從學的三先生傳授給朱熹的，則根本是儒釋道合流的學說。這些人在日常生活中所實踐的固然是儒家及理學的道理，但骨子裡又往往不脫禪學。朱熹自幼嚮慕聖人，喪父之痛使他更加全心追求最高的道義與人生境界。他的個性徹底而認真，不容許任何含混不清。既然要學聖人，就必須徹底到達與道同體的境界。這種實踐性的最高要求，逼使他走上尋求開悟的道路。

朱熹學禪，主要是跟從道謙禪師及其師父大慧宗杲[59]。這段時間長達十年，又恰是他成長過程中最重要的十年，值得我們仔細研究。大慧宗杲乃南宋極受朝廷、士大夫與僧界推崇的一代禪宗大師。他深感前代文字禪與默照禪的流弊，於是開創了看話禪一門，同時主張儒佛「名異體同」，企圖融儒入釋，在禪學史上有很高的地位。宗杲曾說「予雖學佛者，然愛君憂國之心，與忠義士大夫等。」[60]他因應和反對和議的張九成而遭論列，並被削落僧籍且流放至衡州。宗杲與主戰派張浚、張九成等士大夫交往甚深[61]。劉子羽曾從大慧宗杲

56 以上參見錢穆，《國史大綱》（臺北：臺灣商務，1980），下冊，頁391-452。杜繼文、魏道儒，《中國禪宗史》（南京：江蘇古籍，1993），頁378-9。郭朋，《宋元佛教》（福州：福建人民，1985），頁1-2。劉子健，《兩宋史研究彙編》（臺北：聯經，1987）。

57 束景南，《朱子大傳》，頁26。

58 同上，頁27。

59 關於朱熹參禪學佛的過程，自來頗多隱諱不明不處。今人束景南先生對其有詳細的考證，所得遠過前人，以下所述，大抵均本其考索所得。

60 《大慧普覺禪師語錄》，卷24，見《大正新修大藏經》（臺北：新文豐出版有限公司，1983），第47冊，頁912下。

61 以上參見林義正，〈儒理與禪法的合流：以大慧宗杲思想為中心的考察〉，《佛學研

學看話禪，修習有得，納為法嗣[62]。劉子翬雖師從天童正覺學默照禪，亦曾受大慧提點[63]。對於年少的朱熹而言，宗杲乃是太師傅兼宗師級的人物。

道謙禪師則因少年失怙，欲報親恩而出家，其發心處便不失儒家的核心關懷[64]。他本為崇安五夫里人，於宗杲門下開悟後，歸崇安仙州山隱居。他不僅與劉子翬、胡憲過從甚密，也與劉子羽、劉勉之、乃至張浚、呂本中等人交往甚深[65]。對於年輕的朱熹而言，道遷既是鄉賢，又是與他師長輩往來密切的朋友。朱熹年十五、六時在劉子翬處初見道謙禪師，由此開始他研習佛老十餘年的生涯[66]。年輕的朱熹對於道遷甚為崇敬，也深受其啓發。道遷所居的仙洲密庵離朱熹所居的五夫里潭溪僅七里，朱熹經常往返求法，甚至曾寄居其中[67]。朱熹年十七，道謙應劉子羽之邀出山，於五夫里建開善寺，於是他更常向道謙問禪學佛。這段時間，他還常去劉勉之住處附近的竹原山，向勉之的道友暨道遷的同門宗元禪師問禪[68]。朱熹年十八，道謙因得謗離開開善寺，往衡陽跟隨宗杲，朱熹也因而於此時開始寄書宗杲問禪[69]。他同年應鄉舉，隨身竟只帶了一本大慧宗杲語錄[70]。次年赴臨安省試，亦以道遷禪說應答而中舉[71]。可見他

(續)

究中心學報》第4期(1999年7月)。

62 參見明棟，〈朱熹的佛教因緣〉，《法音》第09期(總133期)，1995。

63 《語類》載：「昔日病翁見妙喜於其面前要逞自家話。渠於開喜升座，卻云：『彥沖修行卻不會禪，實學會禪卻不修行；所謂張三有錢不會使，李四會使又無錢。』」(卷126, 頁4856)；又見《長編》，頁89-90，97。

64 《補續高僧傳・道謙傳》云：「早失恃怙，歎曰：『為人子者不及甘旨之養，當從浮屠氏學出世法，以報罔極。』遂落髮。」參見〔明〕釋明河，《補續高僧傳》(卍字續藏本，收入《續修四庫全書》(上海：上海古籍出版社，2002)，子部宗教類，第1283冊)，卷11，頁162。(參見《長編》，頁88)。

65 參見束景南，〈道遷考〉，《長編》，頁88-95。

66 《語類》卷104，頁4165-4166：「某年十五六時，亦嘗留心於此。一日在病翁所會一僧，與之語。其僧只相應和了說，也不說是不是；卻與劉說，某也理會得箇昭昭靈靈底禪。」此僧即為道遷，參見《長編》，頁87-88。

67 束景南，〈朱熹與道謙、宗杲——朱熹佛學思想淵源新論〉，收入《佛學新論》，頁179-180。《長編》，頁94-95。亦見《朱子語類》，卷104。

68 《長編》，頁103-104。

69 《長編》，頁107。

70 尤焴〈題大慧語錄〉記曰：「朱文公少年不樂讀時文，因聽一尊宿說禪，直指本心，遂悟昭昭靈靈一著。十八歲請舉，時從劉屏山，屏山意其必留心舉業，暨搜其篋，只大慧慧語錄一帙爾。次年登科。故公平生深知禪學骨髓，透脫關鍵。此上根利器，於取足者也。」《佛祖歷代通載》(臺北：新文豐出版社，1975)，卷30，頁4。

當時已經是一個徹底服膺宗杲徑山禪法的道謙弟子。朱熹中舉後，依然繼續隨從道邇禪師習禪。紹興二十一年，朱熹年二十二，授泉州同安縣主簿，待次，建齋室名「牧齋」，讀經自牧，卻兼有師事道邇之意[72]。所作《牧齋淨稿》，處處皆見習禪修道的氣味。從紹興十四、五年一直到紹興二十二年道謙卒，朱熹一直師事道謙，之後又繼續向大慧宗杲學禪，直到紹興二十六年，才真正轉而折向李侗之理學。這段時間可稱爲朱熹的習禪暨「主悟」時期[73]。

由上述可知，禪學與佛家之於朱熹，絕非一種抽象的學問或知見，而首先是他最親近的師長、父執、親人團體的生命要素，其次則是他年少時期所師事之出世高人的全生命體驗。這兩群人之間的關係又非常密切。前者爲所謂的儒者或理學家，後者爲所謂的禪師。然對於年輕的朱熹而言，他們都是他成長過程中極爲親近而影響了他一生的人。這兩群人的共通點，在於求道，也在於認真實踐自己所相信的道理。這對朱熹的學術性格，當有決定性的影響。

朱熹所學的禪學，屬於宗杲門下的看話禪，講究一切放下，直見本心。朱熹對於自己學禪的過程，有一段極關鍵的記載：

> 開悟之說，不出於禪。我於是時，則願學焉。……丙寅之秋，師來拱辰，乃獲從容，笑語日親。一日焚香，請問此事，師則有言：「決定不是。」始知平生，浪自苦辛。去道日遠，無所問津。……我亦感師，恨不速證[74]。

(續)

71 《語類》載：「一日在病翁所會一僧，與之語。其僧只相應和了說，也不說是不是。……某遂疑此僧更有要妙處在，遂去扣問他，見他說得也煞好。及去赴試時，便用他意思去胡說。是時文字不似而今細密，由人粗說，試官為某說動了，遂得舉。時年十九。」《語類》，卷104，頁4166。

72 按：《易・謙卦・象》云：「謙謙君子，卑以自牧也。」關於牧齋一名之意含，詳見《長編》，頁147。

73 根據束景南先生的研究，朱熹師事道謙與宗杲的時期，可分三個階段：一、紹興14-21年，朱熹居崇安五夫里，於密庵寄齋粥，學禪於開善寺。二、紹興21-23年，於21年闢牧齋，讀諸子百氏之書、學佛、學禪、學道。三、紹興23-25年，23年赴同安，耽佛與覺醒。26年拜李侗為師。(參見束景南，〈朱熹與道謙、宗杲——朱熹佛學思想淵源新論〉及《長編》相關年份記載。)按：朱熹始見道邇之年蓋為紹興14年或15年。道邇卒於紹興22年。之後數年，朱子仍從宗杲學佛。

74 同註11。

丙寅年，朱熹年十七。道遷來五夫里拱辰山下建寺。而所謂「決定不是」，乃道遷所謂：「行住坐臥決定不是，見聞覺知決定不是，思量分別決定不是，語言問答決定不是。……若不絕，決定不悟。」[75] 正是要破除一切言語知見暨思量執著，以見得本心本性。他從此一心習禪，追求心靈的直接證悟，而不再辛辛苦苦地透過文字或知識求道。《語類》載

> 某年十五六時，亦嘗留心於此。一日在病翁所會一僧，與之語。其僧只相應和了說，也不說是不是；卻與劉說，某也理會得箇昭昭靈靈底禪。劉後說與某，某遂疑此僧更有要妙處在，遂去扣問他，見他說得也煞好[76]。

這段話十分生動，將朱熹當時透過劉子翬與道遷學禪的過程，記錄得十分清楚。其關鍵便是「昭昭靈靈底」的心。若認得並體現得此「昭昭靈靈底」心就是會禪。道遷與宗杲的看話禪主張：「別無功夫，但放下便是，只將心識上所有底一時放下，此是真正捷徑功夫。」[77]《居士分灯錄》卷下云：

> 熹嘗致書道謙曰：「向蒙妙喜開示，從前記持文字，心識計較，不得置絲毫許在胸中，但以狗子話時時提撕，願投一語，警所不逮。」遷答曰：「……然忽知非勇猛直前，便是一刀兩段，把這一念提撕狗子話頭，不要商量，不要穿鑿，不要去知見，不要強承當。」[78]

朱熹自己後來則說：

> 禪只是一箇呆守法，如「麻三斤」、「乾屎橛」。他道理初不在這上，只是教他麻了心，只思量這一路，專一積久，忽有見處，便是悟。大

75 釋曉瑩，《羅湖野錄》(民國景明寶顏堂秘笈本)，卷3，頁2；《長編》，頁103。
76 《語類》，卷104，頁4165-4166。
77 釋曉瑩，《羅湖野錄》，卷3，頁22；《長編》，頁103。
78 《長編》，頁94-95。

要只是把定一心，不令散亂，久後光明自發。所以不識字底人，才悟後便作得偈頌。悟後所見雖同，然亦有深淺。某舊來愛問參禪底，其說只是如此[79]。

可見看話禪的方法就是教學者全心守住一句無從思量的話。因爲一心在此無從理會也無從攀援之處，如果用力夠深，久而久之，所有舊日積累的知見以及攀援的心念都將散去，於是本心的光明發露，可以展現出各種的能力與智慧。這種教法的目標，在於破除我們有生乃至無始以來所有的積習、知識與業障，與打坐時持守一念以破除一切繫念有所類似。然而此方法不擇地或擇時均可修行，又可破除宋代流行的文字禪的積弊，是爲其方便殊勝之處[80]。朱熹所學的這種禪法，是他這段時期修學的主軸，對於他自幼愛好思量、讀書與知識的性格，恰好有對治之功。

朱熹學禪的結果，在其最早期的詩文中，有充分的表露。他十九歲時寫道：

春風不放桃花笑，陰雨能生客子愁。只我無心可愁得，西湖風月弄扁舟[81]。

「只我無心可愁得」，其中的「無心」，很値得注意。看話禪講求一切放下，無心體可得，亦不逐外境而生心[82]。朱熹此詩，表現出他對看話禪的實踐與追求。同年他又作「……八方妙門能測度，個中獨露祖師機。」[83]，可見一心向禪。另外，他二十歲時說自己「熹邇來隱跡杜門，釋塵芬於講頌之餘，行簡易於禮法之外，長安日近，高臥惟堅，政學慌慌，無足爲門下道者。」[84] 所謂「高

79 《語類》，卷126，頁4854。

80 破除文字禪的積弊參見龔雋，〈宋代文字禪的語言世界〉，《禪史勾沈》(北京：三聯，2006)。

81 〈武林〉，《文集(壹)》，卷10，頁557。

82 參見束景南，〈朱熹與道謙、宗杲——朱熹佛學思想淵源新論〉，頁180。

83 〈訪昂山支公故址〉，收入束景南，《朱熹佚文輯考》(江蘇省：江蘇古籍出版社，1991)，頁4。

84 〈與彥修少府帖〉，《朱熹佚文輯考》，頁7。

臥惟堅，政學慌慌」，顯然是嚮慕清靜隱居的人生，而不甚措意於學問與政事。另外朱熹《文集》卷一收有《牧齋淨稿》，收入他二十二到二十六歲所作的詩，其中幾乎處處可見參禪修道的意思，很表現出他這一時期的真實心境[85]。朱熹於這段時間，很愛遊訪名山，徜徉於天地自然之中。又愛探訪世外高人，以求至道之所在。他二十二歲作詩：

> 謝公種藥地，……一掇召沖氣，三掇散沈痾。先生澹無事，端居味天和。……小儒忝師訓，迷謬失其方。一為狂痼病，望道空茫茫。頗聞東山園，芝朮緣高岡。痼朧百不治，效在一探囊。再拜藥園翁，何以起膏盲[86]？

表露自己願從藥寮居士謝伋問道的心，出世的意味甚濃。謝伋是謝良佐的從孫，其父参知政事謝克家曾彈劾秦檜。秦檜復相之後，父子一同隱居黃岩，爲時人所敬仰。謝伋於父卒後，種藥爲生，深好佛學，兼修丹道以求長生久視[87]。朱熹此時的自我認同雖然還是儒者，但是雅好佛道之意，躍然紙上。他於同年又作：「遐瞻思莫窮，端居心自超。覽物思無託，即事且逍遙。……守道無物役，安時且盤桓。翳然陶茲理，貧悴非所歎。」[88]一詩。表現出一種超然物外，不落思想言詮，安於此道，與時逍遙的意態。所重顯然在生活中的道德實踐，而非知識。另外，他二十三歲時所作的詩，亦經常表現出類似的意趣：

> 端居獨無事，聊披釋氏書。暫釋塵累牽，超然與道俱。……了此無為法，身心同晏如[89]。

---

85 據朱熹《文集》所記，《文集》卷1，自〈題謝少卿藥園二首〉一詩至卷終，皆為朱熹手編，謂之《牧齋淨稿》。而據陳來《朱熹書信編年考證》，《牧齋淨稿》所收錄的詩文從〈題謝少卿藥園二首〉到〈祠事齋居聽雨呈劉子晉〉，是朱熹22至26歲(紹興21-25年)間所做。與束景南所說，《牧齋淨稿》是朱熹於紹興二十六年在同安官餘時所編一說相合。

86 〈題謝少卿藥園二首〉，《文集(壹)》，卷1，頁226。

87 《長編》，頁145。

88 〈晨起對雨二首〉，《文集(壹)》，卷1，頁229。

89 〈久雨齋居誦經〉，《文集(壹)》，卷1，頁231。

> 杜門守貞操，養素安沖漠。寂寂閟林園，心空境無作。……浩然與誰期？放情遺所託[90]。
>
> 晨起踏僧閣，徙倚望平郊。……暫釋川途念，憩此煙雲巢。聊欲托僧宇，遂晏結蓬茅[91]。
>
> 窮幽鮮外慕，殖志在丘園。即此竟無得，空恨歲時遷。川陸緜半載，煩燠當歸緣[92]。

這一年，也可以說是他參禪的高峰。道遷禪師雖然已於前一年去世，但朱熹依然愛好一種佛道化的人生。此時他尚未就任同安主簿，生活悠閒。詩中所說的「超然與道俱。……了此無爲法，身心同晏如。」以及「心空境無作。……浩然與誰期？放情遺所託。」都表明了他所「追求」，或說一種什麼都不追求的自然空靈、與物俱化的境界。在這種生活裡，讀書與知識實在並不重要，雖然無事時可以「聊披釋氏書」，然而不如「憩此煙雲巢」，「遂晏結蓬茅」。可是我們此處也應特別注意朱熹用了好幾次「暫釋」，「遣」、「聊欲」、「聊披」、「空恨」等字眼，表示他實際的人生與其理想的境界仍頗有距離。「塵累」與世務對他而言，看來仍明顯是個問題。看話禪一切放下的理想，在他身上並未付諸實踐。他只是愛好並追求那種無所住也無所礙的境界而已[93]。

年輕的朱熹雖然十分用力於參禪，卻並未由禪而開悟。二十三歲那一年，在熱烈參禪的同時，他開始積極修習道教。該年正月，他前往武夷山沖祐觀參加道士的「焚修」。作詩曰：

> 獨臥一齋空，不眠思耿耿。閑來生道心，妄遣慕真境。稽首仰高靈，塵緣誓當屏[94]。

90 〈杜門〉，《文集(壹)》，卷1，頁232。

91 〈晨登雲際閣〉，《文集(壹)》，卷1，頁232。

92 〈倒水坑作〉，《文集(壹)》，卷1，頁234。

93 按：束景南先生對該年之詩作往往解為「習禪有成」，「證道」之言。恐不然。參見《長編》，頁151-152。

94 〈宿武夷觀妙堂二首〉，《文集(壹)》，卷1，頁230。

又曰：

> 齋心啟真秘，焚香散十方。出門戀仙境，仰首雲峰蒼。躊躇野水際，頻將塵慮忘[95]。

由「塵緣誓當屏」及「頻將塵慮忘」兩句，可知朱熹當時一意滌除妄心俗念，希望自己能達到無礙無染的真仙之境。既說「不眠」，又屢說「塵緣」、「塵慮」，可見朱熹自認並未得道，而盼望藉由齋心焚修這類道教的方式，獲得真正的超脫[96]。四月他出訪道遷，近二閱月始歸。中間作詩多首，既見其求道之忱，亦見其仍有不足之慨[97]。回來之後，他寫道：

> 抱痾守窮廬，釋志趣幽禪。即此窮日夕，寧為外務牽！……望山懷釋侶，盥手閱仙經。誰懷出塵意？來此俱無營[98]。

既曰「趣幽禪」而懷道遷，又云「仙經」，可見他所志已不限於佛學。同年秋，朱熹沈迷於道書，曾作〈讀道書六首〉，滿紙修道尋仙之意，願學長生不死飛昇之術，以脫除「塵網」之羈絆[99]。九月道遷卒，朱熹以文祭之。該年冬天，朱熹「齋居修道，作焚修室，擬步虛辭，仿道士步虛焚修。」[100] 全面而熱烈地修練道教，並作〈作室爲焚修之所擬步虛辭〉曰：

---

95 〈宿武夷觀妙堂二首〉，《文集(壹)》，卷1，頁230。

96 參見《長編》，頁149-150。按：束景南先生以此為自修有得，赴沖祐觀「證道」之旅。恐非。

97 參見《長編》，頁151-152。

98 〈夏日二首〉，《文集(壹)》，卷1，頁234-235。

99 如曰：「巖居秉貞操，所慕在玄虛。清夜眠齋宇，終朝觀道書。形忘氣自沖，性達理不餘。於道雖未庶，已超名跡拘。至樂在襟懷，山水非所娛。寄語狂馳子，營營竟焉如？」、「……靈芝不可得，歲月逐江流。……仰首鸞鶴期，白雲但悠悠。」、「……東華綠髮翁，授我不死方。願言秦脩學，接景三玄鄉。」、「……不學飛仙術，日日成醜老。空瞻王子喬，吹笙碧天杪。」、「……聊乘白玉鸞，上與九霄期。激烈玉簫聲，天矯餐霞姿。」、「……長嘯空宇碧，何許蓬萊山？」均見〈讀道書作六首〉，《文集(壹)》，卷1，頁236。

100 《長編》，頁154。

> 歸命仰璇極，寥陽太帝居。偷偷列羽幢，八景騰飛輿。願傾無極光，回駕俯塵區。受我焚香禮，同彼浮黎都[101]。

希望透過關室焚修，頌步虛辭以禮敬諸仙，從而得道。所謂焚修，是指焚香修道，借所焚之香煙以達於天庭。所謂步虛辭，則是齋醮時的唱詞，內容是對於神仙的讚頌和祈禱。其旋律「宛如眾仙緲，步行虛空，故稱步虛聲」[102]。朱熹齋居而仿效道士修鍊一至於此，既可見其求道的熱誠。也可見他之前參禪究竟未能開悟，於是轉而求仙道。所求的方式則為讀道書、訪道士高人與齋居焚修。而後兩者的重要性，顯然重於前者。同年冬，他的〈寄題咸清精舍清暉堂〉寫道：

> 欲將身世遺，況託玄虛門。境空乘化往，理妙觸目存。珍重忘言子，高唱絕塵紛[103]。

次年春〈誦經〉則曰：

> 坐厭塵累積，脫躧味幽玄。靜披笈中素，流味東華篇。朝昏一俯仰，歲月如奔川。世紛未云遣，仗此息諸緣[104]。

前詩欲忘言而乘化以往，後詩則言藉晨昏讀道書以去塵累，對知識與語言的態度似乎有些矛盾[105]。然而這兩者不免同為學道必經的門徑。朱熹屢言「絕塵紛」、「厭塵累」、「息諸緣」，可見他修道的核心目標仍然是在於去盡塵染，

101 《文集(壹)》，卷1，頁239。

102 劉宋劉敬叔《異苑》：「陳思王游山，忽聞空里誦經聲，清遠遒亮。解音者則而寫之，為神仙聲。道士效之，作步虛聲。」見《異苑》(王根林等[校點]，《漢魏六朝筆記小說大觀》，《歷代筆記小說大觀》，上海：上海古籍出版社，1999年)，卷五，「梵唱」條，頁641。

103 《文集(壹)》，卷1，頁240。

104 同上，頁240-241。

105 忘言子指黃銖，亦有自比之意。見《長編》，頁155。

以躋於至道。然而從其反覆言此，亦可知他仍未能證道。二十四歲這一年，他依然積極地讀道書與焚修，作了多首修道、詠道的詩，並曾再次過訪沖祐觀[106]。然而他對於修道的知識與理想，卻未能透過實踐而證成。他在這一年中，開始仕宦的生涯，擔任同安縣的主簿，公務漸忙。自此逐漸轉而修習以儒學爲主的學問。

朱熹在這一段時間當中，雖然以參禪修道爲其核心追求，然而他並未忽視對於儒學尤其是理學的研尋。劉子翬、胡憲等人固然仍以正統儒學與聖賢之道教之，他自己也從未放棄儒者的身份。如前所述，他從劉子翬以及道遷、宗杲禪師所學到的，是一種儒佛同體的學說。年少的朱熹只是希望透過參禪開悟以達到一種無執無染的聖人境界。因此，學習儒家的聖人，依然是他這個階段重要的功課。他說：

> 聖門學者氣象……熹自年十四五時，即嘗有志於此，中間非不用力，而所見終未端的。其言雖或誤中，要是想像臆度……乃知明道先生所謂『天理二字，却是自家帖體出來』者，真不妄也[107]！

他自十四、五時便切志於成聖之道，中間亦甚用力，雖所有得，然而終究不出「想像意度」的知見，與「自家體貼」出來的不同。這段話，說出了他在這一階段專研理學與聖學的真實情況。他說：

> 某少時為學。十六歲便好理學，十七歲便有如今學者見識。後得謝顯道論語，甚喜，乃熟讀。先將朱筆抹出語意好處；又熟讀得趣，覺見朱抹處太煩，再用墨抹出；又熟讀得趣，別用青筆抹出；又熟讀得其要領，乃用黃筆抹出。至此，自見所得處甚約，只是一兩句上。卻日

---

106 例如：「超世慕肥遯，鍊形學飛仟。未諧物外期，已絕區中緣。」「晨興香火罷，入室批仙經。玄默豈非尚，素餐空自驚。起與塵事俱，是非忽我營。此道難坐進，要須悟無生。」「……歸來應念塵中客，寄與玄芝手自封。」〈寄山中舊知七首〉，《文集(壹)》，卷1，頁243-244。

107 《文集(肆)》，卷54，〈答陳正巳〉，頁2558。

> 夜就此一兩句上用意玩味，胸中自是洒落[108]。

朱熹十六歲時，朝廷正在禁程學，他卻專心潛研二程理學[109]。不僅如此，他對於理學的見解成熟得甚早，然而因為「務求實得」此道理於身心之中，所以一路向上追尋。他二十歲時得二程弟子謝良佐的《論語解》[110]，反覆勾玄提要，至於精之又精，並將此精約之旨，放在心中日夜玩味。這不僅是讀書求義，也是揣摩體驗。這本是程門教人的辦法，然而朱熹讀書之用心，卻是與眾不同。他說：

> 讀書須是以自家之心體驗聖人之心。少間體驗得熟，自家之心便是聖人之心。某自二十時看道理，便要看那裡面。嘗看上蔡論語，其初將紅筆抹出，後又用青筆抹出，又用黃筆抹出，三四番後，又用墨筆抹出，是要尋那精底[111]。

換言之，他因為要「體驗聖人之心」，才會如此用心體會揣摩。正因為朱熹如此用心，所以他才對於聖人乃至於古人的一言一行以及詞氣之微都絕不放過。其體察功夫如此細密，既對於其知識的累積大有裨益，也對於日後的實踐大有幫助。因為志在學聖人，所以朱熹自幼對於《論語》特別下功夫，除自述早年「我昔從學，讀易、語、孟。究觀古人，之所以聖。」一記錄外，又曰：「某自丱角讀論孟，自後欲一本文字高似論孟者，竟無之。」可見他自幼便熟讀論孟且深好其文字中所透露出的意味[112]。其父朱松從楊龜山門人求學，龜山門下為學首重論語，也是朱熹自幼為學重論語的重要原因。他九歲得到大儒尹焞《論語解》便抄錄勤讀。二十歲，得謝良佐《論語解》及李郁《論孟說》，均精讀之[113]。可知他此時的讀書，並非氾濫求知，而依然是以讀經學聖人為中

---

108 《語類》，卷115，頁4435-4436。
109 《長編》，頁99。
110 同上，頁126。
111 《語類》，卷120，頁4612。
112 同上，卷104，頁4151。
113 《長編》，頁128，154。

心。他說：

> 某年十七八時，讀中庸大學，每早起須誦十遍[114]。
>
> 孟子若讀得無統，也是費力。某從十七八歲讀至二十歲，只逐句去理會，更不通透。二十歲已後，方知不可恁地讀。元來許多長段，都自首尾相照管，脈絡相貫串，只恁地熟讀，自見得意思。從此看孟子，覺得意思極通快，亦因悟作文之法[115]。
>
> 某是自十六七時下工夫讀書，彼時四旁皆無津涯，只自恁地硬著力去做。至今日雖不足道，但當時也是喫了多少辛苦，讀了書。今人卒乍便要讀到某田地，也是難。要須積累著力，方可[116]。

可見他此時讀書之用功。而其目標所在，並非一般意義的知識，而是聖賢言行之精義，確然嚴格依循著理學與聖學的軌範。他之用功於聖學，也絕對不只是在讀書與知識上下功夫。《文集》〈訓蒙絕句喚醒二首〉寫道：「爲學常思喚此心，喚之能熟物難昏。……二字親聞十九冬，向來已愧緩無功。從今何以驗勤怠？不出此心生熟中。」[117] 朱熹得「喚醒」二字於童蒙之時，這種時時喚醒己心，不使其昏怠墮落的辦法，是標準的理學家「常惺惺」的實踐功夫。朱熹自幼因庭訓而知用力於「爲己」之學，實踐體驗的功夫絕不爲少，只是終究尚未證道，所以不免有「向來已愧緩無功」的自責之語。他最早的理學導師劉子翬臨終前，應朱熹「入道次第」之問，乃推本易道，提出「不遠復」的思想，並說自己久已忘言[118]。所謂「不遠復」，意謂隨時知過能改，可以近於聖賢之境，蓋亦不違佛家「不造業」之旨。可見朱熹所學的理學，從開始時便以心地功夫爲上，重在誠心正己，而不以文字知見爲工。此種心地功夫，雖用力於至微之地，所至可以極廣大。《語類》載朱熹晚年之言：

---

114 《語類》，卷16，頁509。
115 同上，卷105，頁4181。
116 同上，卷104，頁4153。
117 《長編》，頁82。
118 〈屏山先生劉公墓表〉，《文集(伍)》，卷90，頁4167-4170。《長編》109-110。

> 周禮一書，周公所以立下許多條貫，皆是廣大心中流出。某自十五六時，聞人說這道理，知道如此好，但今日方識得。如前日見人說鹽鹹。今日食之，方知是鹹；說糖甜，今日食之，方知是甜[119]。

可見他們理想中的聖人，心中包含極廣大的事物與道理。朱熹與他的理學長輩們，雖然強調用力於幾微之地，卻同時相信若真能達到聖人境界，則心中自可「流出」無限廣大道理。因為對他們而言，一切人生的道理，本於人心人性。當心靈達於完美境界時，自然能夠立下人間各種的道理與法度。這種學術，絕不同於一般知識性的追求或積累，而是本於人心的廣大光明境界所發出的對於人生人世各種事物的洞見。然而此境界談何容易，所以朱熹雖然自幼便追尋這個境界，卻到老了才敢說確實得之於己。他最後終於本於心性的極高境界，將人世一切種種的知識以及經史子集之學融於一爐，而其發端，實在此時。

除了聖學之外，朱熹年輕時興趣還極廣泛，可說無所不學。他說：

> 某舊時亦要無所不學，禪、道、文章、楚辭、詩、兵法，事事要學，出入時無數文字，事事有兩冊。一日忽思之曰：「且慢，我只一箇渾身，如何兼得許多！」自此逐時去了。大凡人知箇用心處，自無緣及得外事[120]。

可見他對各種知識與技能的興趣均極廣，這可能既是他的天性，也同時是要滿足聖人無所不知，無所不能的傳統想法。然而他畢竟知道學習有本末之分，所以逐漸歸本守約。雖然如此，這些廣泛而多方面的追求，對於朱熹的學問仍有重大的影響。除此之外外，他於十八歲時，考訂諸家祭禮，寫成《諸家祭禮考編》。這既有其實踐上的需要，也是家學，並同時表現朱熹在知識上的興趣[121]。

---

119 《語類》，卷33，頁1362-1363。

120 同上，卷104，頁4167。按：《長編》斷此條為紹興十五年事，不知何據，暫時存疑。（見《長編》，頁100。）

121 《長編》，頁107。

二十歲時因好曾南豐文而作《曾子固年譜》[122]。這既可見其對於文章一道的深識，也表現其讀其書必知其人的知識性傾向。另外，他二十三歲的〈牧齋記〉一文，則描寫自己過去三年居於牧齋的情況：

> 無一日不取六經百氏之書，以誦之於茲也。……其於理之精微，索之有不得盡。其事之是非、古今之成敗興廢之故，考之有不得其詳矣。……予方務此，以自達於聖人也[123]。

這段時間，正是朱熹參禪修道的高峰期，然而他日日讀書依然如此之勤。由此既可見其讀書求知的興趣，亦可知其學聖人之心依然甚切，所以始終不廢對於事務是非與古今成敗興廢之理的考索。劉子翬雖篤信佛宗，疾革時卻遺命朱熹作書致張浚，勉力於抗金復國的大業[124]。朱熹自己固然以禪理應舉，然而其考官蔡滋卻說「吾取中一後生，三策皆欲爲朝廷措置大事，他日必非常人。」[125]可知朱熹乃至其老師於此期間雖極用心於參禪修道，卻始終未曾忘卻儒者的本懷。

朱熹在這一階段受到喪父之痛與師長所學的影響，開始走上參禪修道之路。然而他也同時在家庭與師長的影響下，繼續修習儒學與理學。前者所帶給他的，主要是一種滌除塵染的功能，同時也讓他徹底面對實踐的問題。朱熹自幼願學聖人，可是未得其門而入，於是改而參禪。禪學破除一切文字知見，直指人心人性，要求參學面對自己最真實的內在。大慧禪師有云：

> 士大夫要究竟此事，初不本其實，只管要於古人公案上求知求解，直饒你知盡解盡一大藏教，臘月三十日生死到來時，一點也使不著[126]。

122 《長編》，頁156。
123 〈牧齋記〉，《文集》，卷77，頁3699。
124 《長編》，頁109。
125 李方子，《紫陽年譜》。參見《長編》，頁108。
126 〔明〕瞿汝稷，《指月錄》（清乾隆明善堂刻本），收入《四庫未收書輯刊》（北京：北京出版社，2000），三輯，26冊，卷31，頁710-711。

指出再多知解學問，若不能「識自本心、見自本性」，實得此光明無礙的大道於己，終究是無益。這雖然是禪學觀點，對於追求人生大道的士大夫確實有當頭棒喝的作用。參公案的學禪者固然很容易有此問題，讀書學聖人者又何嘗能免此。朱熹的參禪生涯，對於他學術取向的影響極為深刻。他從此不再溺於書本文字及思量想像，而是時時刻刻面對自己真實的內在，以求徹底與道合一。雖然他自覺於此道尚未究竟，然而這種徹底的實踐精神以及滌除俗念私意的功夫，對於他後來的聖賢之學，實有莫大的助益。

朱熹的修道歷程，同樣也有滌除塵染的功能。當他切志修練仙道之時，也是他最富出世之意的時候。他二十三、二十四歲的詩作中，處處都有「夙尚本林壑，灌園無寸資。……終當反初服，高揖與世辭。」[127]「臥聽簷溜盡，心屬故園幽。……一詠歸來賦，頓將形跡超。……長歗不逢人，超搖得真性。」[128] 這一類的語句。更進一層說，修道所給予他的，不僅是上與天地自然相往來，而且是一種返本歸真的精神。道教與理學的關係原本頗為密切，道教的自然、氣化、太極、陰陽五行、歸真復命、鍊精鍊氣鍊神的觀念，均早已滲透入理學。朱熹修仙道雖不成，對於道教的一切種種，浸潤得必然更深刻。道教與禪學，所重均在修證。朱熹雖頗讀道書與佛經，然而更重具體的修行。這一段時間的參禪修道，對於朱熹日後的學術取向，實有深遠的影響。

與此同時，如前所述，朱熹在這段時間並未放棄儒者的身份與本懷。他一方面繼續鑽研儒學與其他各方面的學問，一方面依然有志於理學與聖學。換言之，他走的與其說是道謙禪師或武夷道士的道路，不如說是近乎劉子翬的道路。其心依然嚮往聖賢境界，其行為也未脫離儒者的軌範，然而其生命卻高度地佛道化。他雖無出家去國之心，卻有盡去塵染、識自本心、返本歸根、與造化同遊之意。這種種的修習，對於他日後去人慾、存天理、收拾本心、重視天道自然等態度都有重大的影響。換言之，他似乎有意用佛或道的一貫之理與修證心法來補足其學聖人而不得其門而入的缺憾。這種二元的現象，暫時統一在大慧宗杲所謂儒佛「名異體同」的說法下，也統一在他對於天下道理一貫相通

127 〈述懷〉，《文集(壹)》，卷1，頁244。

128 〈試院雜詩五首〉，《文集(壹)》，卷1，頁244-245。

的信念下。然而其中的矛盾，不免在實踐中逐漸暴露，也經不起知識的考驗，而造成他下一階段的轉變。

第三階段：徹底的實踐與知識：敬義夾持學聖人（二十五至三十一歲）

朱熹自十五六歲時接觸禪學，直到二十三歲他的禪學導師道遷過世，二十四歲他開始正式任官，並拜見父執輩的理學家李侗之後，學問的路徑才開始由釋歸儒。此後他對於實踐與知識兩方面的態度，都產生重大變化。不再滿足於之前自謂得之於此心的所謂一貫之道，而主張必須徹底認識「大道」具體而分殊的內涵，並付諸於時時刻刻的實踐。

造成他由釋歸儒的因素很多，在外在環境方面首先是因爲有官守則有責任。朱子一生實際任官時間僅九載，其中一開始所任前後三年餘的同安縣主簿一職，對於他一生的學術取向似乎發生了最大的影響。主簿一職官守雖卑，卻直接要求他深入瞭解宋代各種稅目、稅收、簿記、經界、官方、吏治、民生、禮俗乃至地方防務等問題。而他所兼管的縣學，則要求他注意地方的儒學教育、儒學傳統、學風、經學、國家的學術方向與政教策問。換言之，也就是從基層出發，所能看到的一切政治與教化問題。朱子對這些問題都極爲投入。這種實際從政的歷練，迅速地將一個認真而熱情的年輕人從禪學推向儒學。另外，朱子的父執輩之所以走上外儒內釋、游心方外的道路，與秦檜當國有密切的關係。紹興二十五年秦檜死，政風改易，王學旁落，程學解禁，朝野氣象大變，這也是促使朱熹重新投入理學與儒學的重大因素。在這些方面，學界已有相當深入的研究，本文僅將略敘其大端，不再一一縷述[129]。以下所主要分析的，是朱子在這段期間從學於李侗的心路歷程及其對自身學術的反省，以求深入瞭解朱子對於實踐與知識的態度之轉變。

朱熹二十三、四歲時是他參禪修道的高峰。二十三歲那年，他的禪學導師道遷過世，這對他有相當的衝擊。追求至道卻已無導師指點的年輕朱熹，更極力地投入方外之學。但也可能是這種徹底投入，使他在高峰之後，自覺有所不

---

129 朱子回歸儒學的詳細內外因緣，尤其是其任官對其學術思想的影響，請參見《長編》，頁161-248；《朱子大傳》，頁117-155。

足，並迅速開始轉向。二十四歲以後，李侗的影響及實際的政治歷練及實踐。使朱熹從一個一心參禪悟道的士子逐漸轉變成以精密讀經及日用實踐爲中心的儒者。他說：

> 後赴同安任，時年二十四五矣，始見李先生。與他說，李先生只說不是。某卻倒疑李先生理會此未得，再三質問。李先生為人簡重，卻是不甚會說，只教看聖賢言語。某遂將那禪來權倚閣起。意中道，禪亦自在，且將聖人書來讀。讀來讀去，一日復一日，覺得聖賢言語漸漸有味。卻回頭看釋氏之說，漸漸破綻，罅漏百出[130]！

《語類》又載：

> 某舊見李先生時，說得無限道理，也曾去學禪。李先生云：「汝恁地懸空理會得許多，而面前事卻又理會不得！道亦無玄妙，只在日用間著實做工夫處理會，便自見得。」[131]

朱子初見李侗時，說的全是宗杲與道謙以佛釋儒，骨子裡其實是禪學的道理[132]。他雖然長於論說，實踐上其實有所不足。李侗不直接辯駁他，只要他讀聖人的書，並在「日用間著實做工夫」。大抵禪學講究內心空靈自在、澄明無礙，於儒學並不排斥。深造於禪學之人，當下即是，既有步步生蓮花之感，其日用常行又恍如可與儒教相通。大慧宗杲更積極地教士大夫以禪理詮釋儒學，融世間出世間法爲一。朱子深深浸潤於理學與禪學之中，不免將兩者的道理說成一氣，且頗爲自得。他曾說：「余之始學，亦務爲儱侗宏闊之言，好同而惡異，喜大而恥於小。」[133] 從理論上的相同之處觀之，禪學與理學非常相近。必須回到具體事物的踐履，才能清楚看出兩者的差異。李侗既不善於論說，亦深知

130 《語類》，卷104，頁4166。
131 同上，卷101，頁4082。
132 束景南，《朱子大傳》，頁99-111。
133 語見〔宋〕趙師夏，〈跋延平答問〉，轉引自王懋竑，《年譜》，頁13。

此事難以口舌辨明，便教他於經典中確切認取義理，驗之於日用實踐，不可徒爲空泛離事之言詞。由此亦可見朱子早先所習的禪學，道理雖說得高明，生活上也重視實踐，卻仍屬模擬彷彿、自是自用。並未實得通達無礙之道，心中亦未嘗真正安定。

朱子聰明而有主見，起初對於李侗的說法並不很認同，反而懷疑李侗未能認識禪家高明無礙之道。然而李侗的批評到底對他逐漸發生了影響。在長期的探索及實際從政的歷練後，朱子逐漸由禪學轉回儒學。發動演變的內在契機，首先在於朱子相信禪學自由自在，應可融通於聖人之所教，而他本身所從出的理學傳統也期許他通達於儒學，於是他願意重新研討儒家經典的義理。另外則如之前的詩作所顯示，他於禪學亦有難以在實踐中證成之感，內心有所不安。佛學與禪學所重在心，希望由超塵絕俗而到達真俗不二的境界，儒學則重實行，重點在實踐人間萬事確切如其份的道理。朱子雖嚮往禪學的無礙境界，在仔細研讀儒家經典，並付諸日用實踐後，逐漸發現其中意味深長；反過來覺得禪學不見事事物物所具的「實理」，在實際的人生中，「罅漏百出」。這個轉變的過程相當長，可以用二十八歲朱熹正式從學於李侗作分野，分成前後兩個階段。

朱熹於紹興二十三年五月赴同仁任，並於途中拜見李侗，這一年他二十四歲[134]。然而他見了李侗之後，並未立即改從李侗學習。不僅如此，他初至同安任主簿並兼領縣學事時，對於版籍稅務乃至祭祀考試等紛繁的事務，雖然認真辦理，也頗有理想性，內心深處卻頗感無奈，依然嚮往清靜無染的方外情境[135]。然而經過半年的實際歷練，他的思想與作爲卻明顯有所改變，變成相當積極。紹興二十四年之後，他在處理各種版籍賦役、經界防務等方面都大有作爲，是一個敢於直言，勇於除弊，直指各種問題根本的好官[136]。同年他也開始大力整頓縣學教育，一反重詩賦的流俗，請當地大儒柯翰講《禮記》，並新設講座親自爲諸生開講《論語》，並於該年編成《論語課會說》，開啓了以二程

134 《朱子大傳》，頁116，152。
135 參見錢穆，《朱子新學案》(臺北：撰者，1971)，冊三，12-16。
136 《朱子大傳》，頁121-139。

學及儒家經典來教學的新頁[137]。朱熹二十三、四歲時所做之詩，滿紙參禪修道之言。隨著積極投入政事與教育，他二十五、六歲所作之詩，數量大減，雖仍頗有高蹈厭俗之幽情，卻較少絕世之意[138]。二十六歲時他雖然仍曾往訪大慧宗杲，然而同年十月秦檜死，程學解禁，他於佛老之不足亦開始有所解悟。紹興二十五年秋他將該年秋季之前禪道氣味甚重的詩作編成《牧齋淨稿》，作為早期學思的一個結束[139]。他於該年並考定釋奠儀，申嚴婚禮，並整頓禮制，作〈民臣禮議〉[140]。與朋友書，則認真討論「率性之謂道，修道之謂教」、「喜怒哀樂未發謂之中」、「道不遠人」、「正己而不求人則無怨」及「為仁由己」等經文[141]。至於二十五、六歲之間他所為學生所擬的策問題目，所問的都是關於地方與國家的根本大計，乃至國家的學術大方向問題[142]。這些都表示他學術思想的趨向，已經有了重大變化，由釋歸儒，用力於經義與政事，尤其是有關當身實踐的原理原則。

二十七歲那年朱熹的思想體系開始有根本性的變化。他於公務旅途中苦究《論語》「子夏之門人小子」一章，理會到「理無小大，無乎不在，本末精粗，皆要從頭做去，不可揀擇。」[143] 亦即理一而分殊，道理無處不在，不可因事物大小而生揀擇之心。這顯示他對於李侗早先的教誨，有了更親切的認識[144]。同年他所著〈至樂齋記〉寫道：「人之所以神明其德，應物而不窮者，心而已。古之君子自其始學，則盡力於灑掃應對進退之間，而內事其心，既久且熟矣，則心平而氣和，沖融暢適，與物無際。……而況載籍所傳……其間聖賢之行事、

137 《長編》，頁179-184；《朱子大傳》，頁121-131。

138 《文集(壹)》，卷1，頁257-260。

139 參見《長編》，頁189-190，200。

140 同上，頁192-193。

141 《文集(參)》，〈答林巒〉，卷39，頁1726-1727；〈答柯國材〉，卷39，頁1729-1734。

142 參見《文集(伍)》，卷74，頁3569-3578所收三十三首策問；《朱子大傳》，134-140。

143 《語類》，卷49，1915；《長編》，頁204-205；《朱子新學案》，冊三，17-20。

144 禪家有「至道無難，唯嫌揀擇」一說(三祖僧璨〈信心銘〉首句)。朱子此處「不可揀擇」一語，當出於此。若論理一，則理學與禪宗均主張當下即是，兩者確實可以相通。然而朱子論子夏此章，重點在於闡釋灑掃應對進退等分殊之理與至道為一，不可有大小先後之心。係以禪學的不分別心，闡釋儒家日用的「實理」。一轉手間，內涵頗為不同。

問學之源奧……包括籠絡，靡不畢具。」[145] 很可以看出他將日用實踐與心學及經學合而爲一的努力，也可見出他的思想體系已經轉向於儒學。這一年他在泉客邸潛讀《孟子》，通曉了《孟子》意脈，並開始編著《孟子集解》[146]。這顯示他積極地走著徹底研尋聖賢之一言一行的道路。二十四至二十八歲這幾年間，他雖然不免繼續早年的習氣，偶與僧人與好禪之士人來往唱和，然而學問的基本方向已然大變[147]。經過了四年的探索，朱子到了二十八歲才重新致書致李侗問學，李侗答書勉其於涵養處用力，他正式從學李侗實始於此[148]。以後的幾年，朱子更加致力於讀經，三次親訪李侗並長期留駐問學，平時與李侗之間書信往返亦頻繁，以密切討論學問，由此而立定了其學問的規模與方向。

朱子二十八歲之後正式由禪學回歸儒學，其詳細過程雖因資料有限，容易有不同的詮釋，大方向卻頗爲清晰[149]。其關鍵要素在於精密地讀聖人的經典並踏實付諸於實踐、理一分殊的原理以及涵養的方法。這些路徑均由李侗開示，並決定了朱子整個學問的基本方向，必須逐一仔細分析。《語類》載：

> 問：「必有事焉，而勿正，心勿忘，勿助長」。曰：「此亦只是為公孫丑不識『浩然之氣』，教之養氣工夫緩急云，不必太急，不要忘了，亦非教人於無著摸處用工也。某舊日理會道理，亦有此病。後來李先生說，令去聖經中求義。某後刻意經學，推見實理，始信前日諸人之誤也。」[150]

「必有事焉」，意謂不要在「無著摸處」的心體上或境界上用工夫，而應從聖

145 《文集(陸)》，《晦庵先生朱文公別集》，卷7，〈至樂齋記〉，頁4977。
146 《長編》，219。
147 參見《朱子大傳》，頁117。
148 參見《長編》，頁225-226。文中駁斥了王懋竑朱熹三十一歲始從學於李侗的舊說。(王懋竑，《年譜》，頁15。)
149 此過程詳參錢穆，《朱子新學案》，冊三，〈朱子從游延平始末〉，頁21-36；《長編》，頁223-284；《朱子大傳》，頁150-187。其中對於朱熹從游於李侗之後的心路歷程，錢、束兩家的詮釋頗有不同，各有所得，此處無法一一為之辨析。其關鍵的差異，似在於雙方對朱熹所受「靜時涵養」一說及禪學影響的程度，看法有所不同。
150 《語類》，卷104，頁4160。

人經典中研窮事物確實的道理，如此方能由空疏離物的玄理轉而爲踏實的儒家學問。朱子由此而並認識了過去所跟隨的武夷三先生的錯誤。李侗不僅教朱子讀聖人書，並且要確實以聖人的言語驗之於當身，凡聖賢所能而自己尚未做到的，都是學者所當致力之處：

> 讀書者知其所言莫非吾事而即吾身以求之，則凡聖賢所至而吾所未至者，皆可勉而進矣。若直以文字求之，悅其詞義以資誦說，其不為玩物喪志者幾希。以故未嘗為講解文書，然其辨析精微，毫釐畢察。嘗語問者曰：「講學切在深潛縝密，然後氣味深長，蹊徑不差。若概以理一而不察乎其分之殊，此學者所以流於疑似亂真之說而不自知也。」其開端示人，大要類此[151]。

李侗這種作法，是以求道與學聖人爲中心目標，所以特別重視實踐。正因爲全心全意地求道與學聖人，所以會徹底而仔細地體察聖賢所昭示的義理，講學亦力求「深潛縝密」，故能體現其深長的意味。因此他雖然不爲學者講解文書，對於經典中義理的認識，卻是「辨析精微，毫釐畢察」。而朱子也正因爲對於聖人的一言一行，經典中的一事一物都不敢放過，並反身付諸實踐體驗，才能認識到古聖先賢所講的道理，實與禪學大爲不同。而其關鍵在於若言理一，則儒釋道三家所說的最高道理，在型態上固然頗爲近似；然而若就分殊處論，則對於具體一事一物當如何的看法，往往大相違異。朱子早先亦好就其通貫處立說，將各種學問與事物說成一個道理，以便全盤掌握。然而這種作法，很容易造成混淆，無論在具體的事理或實踐上都有問題。李侗在這一點上，對朱子的教誨甚爲切至：

> 蓋延平之言曰：「吾儒之學所以異於異端者，理一分殊也。理不患其不一，所難者分殊耳。」此其要也[152]。

---

151 《文集(陸)》，卷97，〈延平先生李公行狀〉，頁4519。

152 同上。

朱子透過了讀經與實踐，對於古聖人的言行義理一一仔細講求，才深入認識到儒學與佛老之學的根本差異。

理學家常說道學與禪學其實只有一線之隔。兩者都要講一番致廣大、盡精微、貫通天人內外而植根於本心本性的道理。所以在型態上，雙方所說的心性之學可以極近似。然而落實於人倫日用與經世濟民的踐履，其具體作爲卻差異甚大。理學見精神處，正在於從自家生活與心性中體會聖賢所開啓的道理與境界，使其與自己的生命合一。所以理學家主要也都在心性下功夫，使聖賢的道理，真正融入我心中。這種心性功夫，基本上都在精微處用，難免偏於「理一」，很容易「流於疑似亂真之說而不自知」。二程的後學，多因此而流於禪學。朱子的父親與他自少所跟從的武夷三先生，也都援佛老入儒學，甚至信從禪宗大德，以禪學詮釋儒家的道理。朱子從遊於李侗之後，才逐漸能分辨儒學與禪學「差之毫釐，謬以千里」之處。而其發端用力之處，正在仔細體會並實踐經典中的聖人言語，辨析其中義理與禪學的差異，乃至於「毫釐畢察」，從而重新確立儒學自身的義理與心性之學的體系。

朱子之讀經典，從二十歲讀謝上蔡《論語解》時，其基本目標便已是「以自家之心體驗聖人之心」，懂得向「裡面」用心。所謂「讀書須是以自家之心體驗聖人之心。少間體驗得熟，自家之心便是聖人之心。」[153] 大抵朱子早年深受禪學影響，在二十歲前後聰明智慧大開，讀書時不僅能看出其中通貫性的道理，並能進一步體會作者的內心。禪學與理學都重視心地功夫，錢穆先生曾指出，朱子整個的學問，其實「徹頭徹尾乃是一項圓密宏大之心學」[154]。而其心學的發端處，當在十餘歲時。然而當時朱子以佛老詮釋儒學，用心向內，道理雖說得高妙，卻疏於具體人事中的日用實踐。從學於李侗之後，意向改變，乃以實踐聖人之一言一行及體察其全體大用爲讀經典的基本目標，實踐性大爲提高。朱子對於讀書所學來的聖賢之道，絕不僅視之爲語言文字上的知識，而必在日間力行體會，夜間靜坐思量，仔細反覆推求：

153 《語類》，卷120，頁4612。

154 錢穆，《朱子新學案》（收入《錢賓四先生全集》〔臺北：聯經，1995〕），第二冊，頁95。

延平先生嘗言：「道理須是日中理會，夜裡卻去靜處坐地思量，方始有得。」某依此說去做，真箇是不同[155]。

某向來從師，一日說話，晚頭如溫書一般，須子細看過。有疑，則明日又問[156]。

透過自己的實踐、思考與心地功夫，才能真正明白經典上的道理。這正是拿聖賢的道理，驗之於自己的心。若有一點不合，便不能安。而這一切的努力，為的仍然是要使「自家之心便是聖人之心」。

讀經與力行實踐的目標都是具體的學聖人，而其本領，則在於涵養的方式。關於這一點，李侗從一開始便教朱熹當於未發處下功夫，默坐澄心，觀喜怒哀樂未發前氣象。這是程門道南一脈涵養方法的最要法門，然而朱子對於此方法，在當時並未契入，反而走出自己一條獨特的道路。他說：

先生教人，大抵令於靜中體認大本未發時氣象分明，即處事應物自然中節。此乃龜山門下相傳指訣。然當時親炙之時，貪聽講論，又方竊好章句訓詁之習，不得盡心於此[157]。

大抵朱子原於禪道兩家極為用力，在心地上早就有了一番刮垢磨光的功夫，也知凡事都應求之於本心本性。所以他當時所欠缺的，首先是明白事事物物具體的道理並付諸實踐。因此他所學於李侗的，始終著重於讀經、講論義理，以及在事事物物分殊處、日用實踐處下著實的功夫。因此反而於李侗所反覆叮嚀的「靜坐澄心」，不甚注重。朱子在當時所下的涵養功夫，似偏於力行實踐，從日用中逐事體會並實行道理。所以李侗與友人書說他：

此人極穎悟，力行可畏，講學極造其微處。……渠初從謙開善處下工

155 《語類》，卷104，頁4160。

156 同上，卷119，頁4600。

157 《文集(參)》，卷40，〈答何叔京書〉，頁1802。

> 夫來，故皆就裡面體認。……初講學時，頗為道理所縛，今漸能融釋，於日用處一意下工夫。若於此漸熟，則體用合矣[158]。

稱其「力行可畏」、「能就裡面體認」、「於日用處一意下功夫」，並未稱其善於默坐澄心。又稱其「穎悟」、「講學極造其微處」、「初講學時，頗爲道理所縛，今漸能融釋」，可見朱子對於辨析講論義理方面，實有特殊的興趣與天分，也是他學術一大基本特質。換言之，朱子走的是小程子所謂「敬義夾持、直上天德」的道路。與道南一脈頗爲不同。關於這一點，許多學者常以爲朱子尊事李侗，所以其學術直承道南一脈，並於此時便致力於默坐澄心之教。然而細查之實不然[159]。錢穆先生認爲：「蓋朱子從禪學入，故於心地工夫特有體會。而朱子於延平默坐澄心、觀喜怒哀樂未發前氣象之教，則轉不深契。……與道南一脈龜山豫章延平之所傳，則自有出入。此乃研討朱子心學一絕大應注意之點。」[160] 實爲卓見。

朱子此時的學行，誠如胡五峰所指出，偏於「有體無用」[161]。因此他的功夫轉而多在用上下，而非靜坐以澄澈心體。雖然如此，朱熹對師傅所傳，仍有很高的敬意。紹興三十年冬，他往見李侗，受教閱數月而歸，與友人書中說：「講學近見延平李先生，始略窺門戶。……大概此事以涵養本原爲先，講論經旨特以輔此而已。向來汜濫出入，無所適從，名爲學問，而實何有？亦可笑耳。」[162] 對於自己偏向講論經義的習性，頗有反省，並強調必須涵養本原。然而這段時間他倒底未曾如李侗或羅從彥般「終日相對靜坐」，實下默坐澄心的功夫[163]。紹興三十二年朱子往謁李侗時，寓於西林院，曾作詩「卻嫌宴坐觀心處，不奈簷花抵死香。」亦可見他於「宴坐觀心」，澄澈心體，實有所不

---

158 李侗，〈與羅博文書〉，《李延平集》(臺北：新文豐出版有限公司，1984)，卷1，頁4。參見真德秀，《西山讀書記》(《文淵閣四庫全書》，子部12，儒家類)，卷31，頁706-121；何可化，《紫陽朱夫子年譜》(北京：北京圖書館出版社，1999)，第26冊，頁279。

159 例如東景南先生便持此說。參見《朱子大傳》，157-173。

160 《朱子新學案》，第三冊，頁28。

161 參見《文集(伍)》，卷81，〈跋胡五峰詩〉，頁3822。

162 《文集(陸)》，《晦庵先生朱文公別集》，卷3，〈程欽國〉，頁4879。

163 〈延平先生師弟子答問〉，《延平答問》，《朱子全書》，頁322。

契[164]。正因為朱子這段時間功夫多在用上下，所以他之後的學問傾向於認為心只有已發而無未發，並從游於湖湘學派。然而專走這條路下去，反而覺得心中擾攘，無靜定之意。所以他在中年參究中和問題時，重新認識到「未發時涵養」的重要性，而有當年辜負了李侗之嘆。雖然如此，朱熹對於道南一脈「默坐澄心」之教，最終仍有所保留。他晚年時學者問他李侗與「默坐澄心」，他說：

> 只為李先生不出仕，做得此工夫。若是仕宦，須出來理會事。向見吳公濟為此學，時方授徒，終日在裡默坐。諸生在外，都不成模樣，蓋一向如此不得。……龜山只是要閑散，然卻讀書。尹和靖便不讀書[165]。

對於靜坐澄心這一法門批評頗為徹底。由此更可見朱熹所要走的，還是兼重日用實踐與經典知識，「敬義夾持」的道路。而此道路在他從學於李侗時，便已呈現出來，與道南一脈頗為不同。

朱子此時為學，除了讀經，就是要在事事物物上理會並踐履其道理，並時時刻刻做涵養體察的功夫。這三點相互為用，成為朱子學日後的三個主軸。朱子曾說：

> 三十年前長進，三十年後長進得不多[166]。
>
> 某今且勸諸公屏去外務，趲工夫專一去看這道理。某年二十餘已做這工夫，將謂下梢理會得多少道理。今忽然有許多年紀，不知老之至此，也只理會得這些子。歲月易得蹉跎，可畏如此[167]！

---

164 按：此詩錢先生斷於紹興32年(《朱子新學案》，第三冊，頁31-34)，束景南先生早先斷於紹興30年(《朱子大傳》，170-171)，後改為紹興28年(《長編》，231-232)，今從錢先生。雙方對此詩之解釋亦大異。束先生相信朱子此時致力於默坐澄心之教，並據之以詮釋此詩，恐未切當。

165 《語類》，卷113，頁4365。

166 同上，卷104，頁4167。

167 《語類》，卷104，頁4167-4168。

可見他到了三十歲，在爲學方向、認識道理、心性涵養等方面都已大體定下規模，正好是孔子所說的「三十而立」。從這一年，他也開始大量編著書籍。其中包括開始編纂《詩集解》[168]、《論語集解》，與編成《上蔡先生語錄》、《孟子集解》。編《上蔡先生語錄》，是因爲其中特別表現出李侗與胡憲所主張的靜中體認及『於日用處下工夫』以及「本末一貫」的之理一分殊思想[169]。而《論語集解》則「成於『晚親有道(指李侗)』之際，乃在集古今諸儒之說」則表現出他積極研讀理學及古今諸家解釋聖人遺經的態度。其後隆興元年朱子三十三歲時所作《論語要義》與《論語訓蒙口義》，皆由此書出[170]。其中《論語要義》：「獨取二先生元本缺此五字，據《年譜》補入。及其門人朋友數家之說，補緝訂正，以爲一書。」[171] 這表示他回歸到程門的正統，認爲必須透過二程及其弟子的解說，才能上窺孔聖人的道理，由之可見朱熹學問的旨歸。這些編書的作爲，表現出朱子對於經典徹底求解的態度，也表現出他對知識的熱情。不僅如此，朱熹在紹興三十一年金兵入侵之後，注意力亦轉移到現實政治來。三十二年高宗內禪，孝宗即位，朱子隨即上奏著名的壬午封事，提出「帝王之學不可以不熟講」、「修攘之計不可以不早定」、「本原之地不可以不加意」等具有高度現實價值，又深入結合了理學的說法。可見他此時的學問，無論經學義理、日用實踐以及對於事事物物的瞭解掌握，都有遠過於他人的地方。

雖然如此，年輕的朱子對於自己的學問，仍然頗感不足：

> 以先君子之餘誨，頗知有意於為己之學，而未得其處，蓋出入於釋老者十餘年。近歲以來，獲親有道，始知所向之大方。竟以才質不敏，知識未離乎章句之間。雖時若有會於心，然反而求之，殊未有以自信[172]。

這番話說於朱子三十五歲時，指出自己自幼因父親的教訓，爲學一直是以「爲

168 《長編》，頁240-241。
169 同上，頁243。
170 同上，頁248。
171 《文集(伍)》，卷75，〈論語要義目錄序〉，頁3614。
172 《文集(貳)》，卷38，〈答江元適〉，頁1700。

己之學」爲中心，然而中間長期出入於佛老，所學並不正確。在親近李侗之後，雖然找到了大方向，但數年以來，仍只限於由經典文本上了解聖人的教訓。雖然時或頗有得於心，但是真正反觀自己的內在，卻不敢說做到了聖賢的地步。換言之，就是自己的心與聖人的心仍頗爲不同，在實踐上，亦未能做到聖人或大賢的境界。所知與所行，仍有差距。這個問題要等到進一步涵養，進學，乃至參究中和問題後，才大體得以解決[173]。

結論

人生的早期通常是其性向與學問基礎的決定時期，朱熹也不例外。如他自己所說，他三十歲以前所學成長甚快，三十之後，「長進得不多」。因此徹底研究朱熹早期的學術取向，大有助於我們瞭解他一生的學術取向。朱熹自幼嚮慕聖人的境界，之後更以其爲一生爲學的中心目標。所謂聖人其實代表了朱熹心目中做人處事的最高典範與可能。對於朱熹與其所接受的理學傳統而言，聖人之所以爲聖人，在於聖人徹底掌握了做人處事的根本道理，此道理源於人心人性，所以必須追求心性上最高的境界以求企及聖人。然而如何達到此最高境界，則是一條極爲困難而崎嶇的道路。

朱熹的父親以及其摯友們，都是信奉二程理學，操守高潔的儒士。他們在南北宋之際險惡的環境中，經常不顧自身的安危與家庭的困頓，或批評時政、或奮勇出征、或隱居不仕。這種一生堅守士人操守，奮力將所學付諸實踐的態度，對於朱熹的學術性格，有決定性的影響，使他自始便追求一種指向人生高境界的、積極實踐的學問。他自幼好讀書，能思考，在青少年時(十四、五歲)因父親師長的教導與自己讀書的體會，開始對於聖人境界大爲嚮往，對人生的義理亦極感興趣。然而聖人的理想境界雖然深得其心，他自己有關聖人的認識

173 朱熹轉而與湖湘學者探討一貫之旨。初期採用胡五峰、張南軒的心只有已發沒有未發的說法，專在「已發」上面下功夫，以為由此可到達聖人境界。經過長期的實踐與研討，最後終於認識到若一意在已發上下功夫，其心不免擾攘，必須兼重未發時涵養。而其證悟明道的關鍵，在於重新認真研讀二程遺書。朱熹之學至此而大成，而朱熹對於聖學之主張也定型為「涵養需用敬，敬學在致知」二句。也就是以實踐修行為本，讀書明理為宗，實踐與知識夾持，使學者得以達到最高境界。

仍然不免大抵來自書本、聽聞以及想像揣摩。他在十五、六歲左右時終於發現，這種聞見想像而來的知見，並無法真正帶他達到聖人的境地。在父親過世的打擊與武夷三先生及道遷禪師的影響下，他開始轉向禪學乃至道教，以求實得人生的最高境界於此心。

這個轉向首先源自家學及老師的影響，而表現出理學傳統的部分內在性格。他的父祖輩與師長們在人生大節上雖然雖篤守儒家的教訓，在個人生活中卻大多爲儒佛兼修、潔身自好的隱退之士。朱熹的祖父、父親與叔叔均對佛學大有興趣，母親與外家亦都信佛，影響他最大的老師劉子翬則根本是內佛外儒的修行者。這一則顯示出南北宋之際低迷的政治情勢，一則也反映出宋儒常說的「吾道衰微」的實況。儒家到了兩宋，平民化的士大夫往往走上一種側重內在的修爲道路，而非古代封建貴族式的外王鍛練。他們志在齊家治國，然而實際人生中卻往往需要方外之學以滿足其精神的追求。朱熹在此環境中長大，又以爲必須「開悟」才能達到人生的最高的境界，所以極力投入禪學。朱熹所學的禪學主要是宗杲道遷一路的「看話禪」，其重點是持續集中觀想一物到言語道斷、心行路絕、不著一物的境地，而後生出一種徹底解脫的感受。此法門不重知識，而看重透過修行與實踐所達到的一種大放光明、事事無礙的悟境。學者於此用力日久，縱未能解脫一切攀援，亦能刮垢磨光，去除俗念雜念，對於「心體」產生巨大的影響。朱熹於十五六歲至二十四歲這段人格塑成的關鍵時期，先於禪學而後於道家與道教用力極深，以求達到徹底去除塵染，心中清靜無礙的內聖境界。然而於此同時，朱熹的身份仍然是個儒生，也並未放棄儒業。其實際人生中，所謂世務與塵染究竟難以去除。個人所得亦偏於自認如何清靜解悟之感受知見，而非確實得道。這埋下了朱熹日後轉向的基本原因。

朱熹二十四歲之後開始任官並參見了修爲深純的理學家李侗。李侗指出他雖說了很多高妙的道理言語，但是在日用之間並無著落，並教他讀經以及理一分殊的道理。朱熹剛開始雖然半信半疑，而後卻因此逐漸轉向於徹底研窮聖經義理並付諸日用實踐的道路。其「修行」從此不落於自是與空疏，其「讀書」亦從此具有鮮活而踏實的生命。朱熹自此一路用功，對義理的認識日趨深入，在實踐上也更爲落實。這番修證研尋的所得，雖尚未到達內外本末一以貫之的境界，而有待進一步參究已發未發、中和等問題。然而朱熹的學術取向自此確

定，之後對於中和問題的研尋，也依然在此軌轍之上。經過由禪學而儒學的轉折，朱熹深深地相信，若對於如何處理事事物物缺乏應有的知識，則學者的實踐將自以爲是，難以避免錯誤。在這個意義上，知識與實踐必須結合成一體。甚至必須先求得正確地做人處事的知識，才能正確地實踐。他之所以致力於經學，徹底研究前代聖賢的一言一行，關鍵在此。雖然如此，朱熹的經學背後其實有深刻的心學爲其背景。他的心學固然得力於父親所教的「爲己之學」，更得力於禪學，使其隨時注意體察此心的細微狀況，並不斷企圖誠明此心源，使本體與日用融合無間。他因此並未接受李侗所教道南一脈「默坐澄心」的道路，反而將禪學「皆就裡面體認」的本領與讀經及日用實踐結合起來，自己走出一條「敬義夾持」，上承小程子的修學道路。

宋代理學家立志學聖人的傳統，本來就與佛學乃至道教有關。漢唐之人大抵認爲聖人本由天生，不可學習而至。宋人將「聖人」當作人生可及的最高境界，在很大程度上是受到佛學乃至道家的影響，因爲後兩者認爲「佛」與「真人」乃人人可學且應學。周敦頤、邵雍與二程之學莫不深受佛道兩家影響，而與先秦儒學之論學與論治多從群體與實務出發不同。雖然如此，這些理學家均力圖上接思孟學派，認爲從個人的德行出發，才可以也更可以照顧天下事。朱熹承此學統，年輕時致力於學聖人與參禪修道，表現出很強的個體化性質。其學術路徑由內聖而逐漸轉向外王，顯然受佛道兩家影響甚深。

雖然如此，朱熹之學終究並不背離儒學大傳統。其內聖功夫，依然回歸儒家的人性論並與外王及治道相結合。他認爲聖人之心代表了人心人性最原初、最完善也最平正的狀態，一切做人處事的道理，無論修齊治平，都根源於此。又因其心至公至大，至靈至明，所以於一切事務無所不究，乃至於無所不能。學者做人與爲學，均應以此爲最高目標。此境界自然極難企及，要學聖人，首先必須忠實學習古來公認最偉大的聖賢的一言一行之微，不能只憑一己的心證，以免受限於自家各種隱微的問題而不自知。同時要將所明白的聖人道理，徹底付諸實踐，達到事事合理，渾然與道同體，如天地般覆育萬物的境界。這種追求使得朱熹極爲重視「知識」的研尋，並將其心性之學與格物致知以及外王之道密切結合。而其實踐功夫，也包含了隨時擔負天下各種事務的自我要求。

綜合論之，朱熹自幼學習儒學，然而其所學從來不止於書本。其所學既重

視隨時的實踐體驗，又指向嚴於出處進退，以性命相見的終極踐履。他因學聖人不得其門而入而開始參禪乃至學道。禪學主張當下即是，不立文字，其重點本來就在實踐上。然而細讀有關文字，卻不難發現朱熹早年自言之禪學卻仍大有談玄說妙之處，並未真正落實。另外，朱熹所學的道教，雖以修練爲主，然而他對於研讀道書，亦顯然大有興趣。朱熹開始任官後，受到實際歷練與李侗的影響，重新致力於經典與二程學統之研習，由是而回歸儒學。這表面上看起來是以書本與知識爲學，然而其方法卻是一絲不苟地學習聖賢的一言一行，並付諸日用踐履，以使自身與聖賢徹底同道。他自幼所學，無論儒學、理學、禪學、道術與其他學問，一直都兼有實踐與知識這兩部分。畸輕畸重之間雖頗有變化，兩者卻一直有著密切難分的關係。成聖、開悟或體真的實踐是其終極目標，知識則一直爲他所喜愛的媒介。朱熹最後所開出的成聖道路，主張必須徹底窮究並效法聖人的一言一行，並學習聖人明白天下一切事理且付諸實踐的本領，以達到做人處事的最高境界。這在實踐與知識上都做了最高的要求，因此打破了兩者間易有的矛盾。盡精微而致廣大，最後終於集前代理學與儒學的大成，而成其偉業。

如本文開始時所提問，朱熹的學術思想中實踐與知識的關係如何？孰先孰後？孰爲究竟第一義？一直是有關程朱陸王乃至宋代學術與思想史研究的關鍵議題。綜合前述三階段的發展，可知朱熹早期的知識傾向相當強烈，然而其目標卻一直指向實踐，學習的方法上也一直重視實踐。其爲學的基本目標明確地以學聖人與體現人生最高的道理爲中心，中間雖然經過禪學的轉折，然而此目標一直沒有放棄，在第三階段更重爲他念茲在茲的實踐鵠的。因此實踐才是他爲學的第一義。更準確地說，由於年輕的朱熹及其所接受的理學乃至禪學傳統所追求的知識乃是做人處事的知識，而做人處事的知識，源於人生實踐也勢必回歸人生實踐，因此其知識不僅以實踐爲目標，在學習知識過程中，也必須時時透過實踐來體認所得的知識是否正確。雖然如此，對於青年朱熹而言，這三階段的學習經歷，卻又讓他深深地感到爲了實踐成聖的目標，知識是不可或缺的媒介與指南。學者若不一一明辨各種具體事物的道理，很容易各以其所得之道爲是，是故必須追求聖人境界的真知識才能避免一己的限制。對朱熹而言，此種真知識源於人人本有的虛靈不昧之心，反映實相，而有其客觀獨立的

價值。實踐與知識，並非真正二分，不僅互相融入，亦指向最高的統一。

Praxis and Knowledge:
An Analysis of Zhu Xi's Learning in His Early Years

Wu Chan-liang

Abstract

Why did Zhu Xi come to put so much emphasis on knowledge? What is the relationship between his emphasis on knowledge and the traditional Neo-Confucian (*lixue*) emphasis on praxis? Which comes first in Zhu Xi's scholarship, praxis or knowledge? What is their priority in real life? These questions have always been crucial in the study of Zhu Xi, Neo-Confucianism, and Sung intellectual history. This paper tries to clarify these issues by a thorough analysis of Zhu Xi's learning in his early years. My study reveals that Zhu Xi longed to become a sage since he was very young and that he made it the goal of his life to achieve the highest possibility of humanity. His mind had a natural propensity for knowledge, but his learning was never limited to books. Under the influence of his family and teachers, he received a Confucian education that emphasized on moral praxis and unconditional sacrifice for one's integrity. At the age of about fifteen or sixteen, Zhu Xi began to practice Chan (Zen) because he was informed that it could help him to attain sagehood. What Zhu Xi learned as a young man was "Kanhua Chan" which only emphasized practice and took knowledge as nothing but obstacles to real enlightenment. However, if we read Zhu Xi's writings of this period closely, we will find that his study of Chan still relied very much on words and thoughts. In the meantime, he also devoted himself to the study of Confucianism. However, under the influence of Chan, his study aimed mainly on searching for the highest Dao from inside himself. After the age of twenty-four, Zhu Xi, under the influence of a Neo-Confucian scholar Li Tong and the practical experience as a government official, began to return to Confucianism. He eventually found out that one has to study the words and deeds of the sage thoroughly and follow the example of the sage to deal properly with everything, in order to achieve the highest possibility of humanity. By setting the highest

standard on both praxis and knowledge, he finally overcame the conflicts that were often found between the two.

Zhu Xi had a strong tendency to acquire knowledge throughout his early years; nonetheless, his methodology always emphasized praxis, and his final goal of learning was to become a sage. Therefore, we must say praxis was the first priority of his learning. The knowledge that he learned from the Neo-Confucian and Chan traditions was "how to be a man and to deal with all sorts of things." This kind of knowledge originated from praxis and must result in praxis. However, young Zhu Xi's adventure's in real life also made him feel that knowledge is indispensible in learning to be a sage. If we do not grasp the objective or "heavenly" principles of all things, it is very easy for us to take what we believe as the truth. Therefore, it is extremely important to obtain the sagely knowledge in order to avoid human limitations and problems. To Zhu Xi, sagely knowledge originates from the intelligent and righteous human nature that everyone possesses. Once fully cultivated and crystal clear, the mind can reflect reality objectively. In this sense, knowledge and praxis are not separated from one another. They penetrate into the core of each other's existence and ask for the highest unification.

Keywords： Praxis, Knowledge, Zhu Xi, Scholarship, Neo-Confucianism, Chan, Sage, Dao, Zhu Song, Li Tong

儒學倫理和經世思想
——探討陳亮、陳煥章與澀澤榮一的觀點

田浩(Hoyt Tillman)*

摘要

筆者再次進一步探討經世思想，特別是陳亮(1143-1194)、陳煥章(1881-1933)以及澀澤榮一(澁澤榮一、渋澤榮一，1840-1931)的觀點，藉之稍微補充我們對儒教倫理與商人精神的思考。雖然這三位都關注自己當代的國家危機，他們的概念與方法卻有相似之處，因此我們不應該忽視經世思想中有一種反復出現的主題或連貫性。例如，陳亮不僅倡導個人利益與公共利益的一致，而且強調利義合一，而陳煥章和澀澤榮一都與陳亮這一獨特的思想產生了共鳴。在他們看來，朱熹(1130-1200)對個人利益過度道德化的立場，導致他譴責私和利。因此，為了反制朱熹過度道德化的影響，這三位思想家將自己的理論建立在重新解釋儒家經典的基礎之上。而面對外來的侵略與蠶食，這三位都認爲：鼓勵商人的經濟活動對國家富強的所起的作用至關重要。經世思想在其演變過程中也有些顯著的進步，其發展詳盡地表現在與商業有關的倫理以及企業對國家如何重要。雖然陳亮有很多論述是關於通過戰爭驅逐外來侵略者、以及法律所扮演的角色，他對商業的討論與之相比要少得多，但是在陳煥章和澀澤榮一的著作中，陳亮「利義合一」、「公私相容」的獨特觀點卻獲得到更有效的傳播。在很多東亞人拒絕儒學而青睞西方意識形態和世界觀(包括馬克思主義)的時代裡，陳煥章和澀澤榮一獲得(像陳亮那樣的)強化儒學傳統的多樣性與變化性的意識以後，他們能夠將儒學與他們所適應的西方社會經濟學思想、自然科學、工藝技術以及管理實踐熔為一爐。

關鍵字： 經世、儒學倫理、現代化、民族主義、陳亮、陳煥章、澀澤榮一(澁澤榮一、渋澤榮一)

* 美國亞利桑那州立大學歷史、哲學、宗教學院教授。

對於經世思想，美國的中國歷史學家有著不同的學術觀點。受哥倫比亞大學狄百瑞(Wm. Theodore de Bary)有關新儒學研討會的影響，一些學者長期以來一直強調朱熹(1130-1200)及其學派所提倡的「實學」中的「經世思想」成分[1]。韓明士(Robert Hymes)和謝康倫(Conrad Schirokauer)在其合編的*Ordering the World*《治理天下》一書中很大程度上延續了美國學者給予朱熹學派思想大量關注的傳統。不過，他們將「經世」，這一在傳統上常被歐美學術界詮釋爲“statecraft”的重要術語，重新定義爲「治理天下」。「治理天下」這一詞組意在強化朱熹及其團體爲了將民眾、社會及政體轉化爲道德倫理實體所作的努力。在轉化民眾、社會及政體以符合道德理想方面，儒家經世思想家所提倡的是注重實際而又漸進式的對社會與政體的改造，朱熹對此的展望與之相比確實要激進得多。在韓明士和謝康倫對宋代經世思想傳統觀念的質疑聲中，他們同時駁斥了宋代已出現具有深遠影響的經世思想家團體的觀點[2]。《治理天下》的出版以及我對此書在〈陳亮論公與法〉一文中的回應已過去十五年多[3]，所以於本文我想再進一步思考有關經世的論題，特別是陳亮(1143-1194)的觀點，並最終論述這一思想遺產得以反映在兩位中、日現代思想家身上。這兩位思想家分別是日本的澀澤榮一(Shibusawa Eiichi，渋沢栄一，1840-1931)以及中國的陳煥章(1881-1933)。

正如我們下面將會討論的，面對自身所處時代的危機，以上三人的反應引

感謝美國亞利桑那州立大學的同事劉倩翻譯本文；而我修正譯稿的時候，受到台灣大學歷史系碩士生童永昌、博士生張志惠和清華大學歷史所碩士余曉嵐的幫助。中央研究院歷史語言研究所研究員陳熙遠博士和黃進興院士也提出了寶貴的意見。因爲受國家科學委員會資助，我可以於2009年春在國立台灣大學開課，而快樂地向很多臺灣朋友請教。

1 例如：Chung-ying Cheng 成中英, “Practical Learning in Yen Yuan, Chu Hsi, and Wang Yang-ming, ” in Wm. Theodore de Bary and Irene Bloom, eds., *Principles and Practicality* (New York: Columbia University Press, 1979), 37-69.

2 Robert P. Hymes and Conrad Schirokauer, eds., *Ordering the World: Approaches to State and Society in Sung Dynasty China* (Berkeley: University of California Press, 1993), see especially pp. 1-58.

3 Tillman, *Ch'en Liang on Public Interest and the Law* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1994), xv, 11-12, 51-52, 73-83. 中文版本請見田浩(Tillman)，〈陳亮論公與法〉，收入柳立言編，《宋元時代的法律思想和社會》(臺北：國立編譯館，2001)，第131-179頁；也於田浩編，《宋代思想史論》(北京：社會科學文獻出版社，2003)，第518-577頁。

導著他們對儒學進行了在某種程度上既有創新性，又頗具相似性的重新闡釋，並以此來強調解決國防、法律和經濟等問題的實用主義方法。此外，他們都批評了以朱熹爲首的道學主流對逐利行爲不公正的詆毀，以及進而對孔子最初教義的曲解。陳亮將孔子描繪爲一個受到政治理想鼓舞的經典編輯者，陳煥章則將孔子提升爲一位有著堅固經濟理論基礎的宗教信仰創始人，澀澤榮一更是宣稱孔子是一位「經世(思想)家」[4]。因此，對三位思想家相關方面的探索可能會成爲反映經世傳統的一個基礎。

富有創造力的經世思想是一種面對危機產生的挑戰的典型反應。例如，在充滿混亂與殺戮的戰國時代，人們對孔子(551-479BC)、孟子(活躍於319-314BC)以及荀子(西元前三世紀)思想的關注可以說是一件很普通的事情。實際上，格瑞漢(A.C. Graham)就將這一時期所有主要思想家的思想理解爲：當人們的世界觀發生危機時，這些思想家對此形勢所作出的反應。在此時期，前所未有的血腥戰爭與野蠻行徑使人們對「天人合一」這個傳統設想產生了動搖[5]。在一個與經世問題關係更爲密切，哲學色彩不那麽濃厚的層次上，許倬雲先生提出：影響統治方式的新觀點既源於這一時期的政治不穩定性、軍事傾向和社會流動性，而且對這些方面也同時產生了作用[6]。有些讀者或許會懷疑：這些現代闡釋可能是受到了阿諾爾德·湯因比(Arnold Toynbee)的影響，因他強調理解歷史的關鍵，在於如何看待面對挑戰的回應所扮演的角色[7]。然而，如果我們看一看像《孟子》這樣的著作，我們可能會發現一些有關此類現代闡釋的預示。例如，《孟子・告子下》突出了人們對待危機反應的重要性，認爲其對個人及國家的幸存至關重要。孟子特別指出：

4 澁澤榮一，《論語と算盤》(再版，東京：国書刊行會，1985)，頁173；中文翻譯可見蔡哲茂、吳璧雍譯，《論語與算盤》(台北：允晨，1987)，頁204。

5 A.C. Graham, *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China* (La Salle, Illinois: Open Court, 1989).

6 Cho-yun Hsu, *Ancient China in Transition: An Analysis of Social Mobility* (Stanford: Stanford University Press, 1965).

7 Arnold Joseph Toynbee, *A Study of History*, 12 vols. (London: Oxford University Press, 1935-61).

困於心，衡於慮，而後作……入則無法家拂士，出則無敵國外患者，國恆亡。然後知生於憂患，而死於安樂也[8]。

孔子、孟子以及其他早期思想家也已經形成了一種傾向，即通過回顧歷史上有記載的英雄個體和行爲，來制定如何解決各種社會和政治問題的指導方針。

陳亮與宋代經世思想

女真族金朝對北宋的征服、以及對南宋的侵略和威脅，不僅代表了一種國家危機和羞辱，也是一種陳家的災難。陳亮家族處於文士階層的邊緣。「邊緣」一詞在此很重要，是因爲其家族的命運和地位曾經歷巨大起伏，尤其是在十二世紀期間[9]。可以說：在那個世紀的第一個二十五年間，其家族已經以某種方式獲得了足夠的土地和有利的聯姻——而不是科舉或官位的顯赫——來證明這種地位。在第二個二十五年裡，其家族不得不出售了所擁有的稻田中的200畝(這顯然佔其稻田總數的絕大部分)。不過，他們仍然具有足夠維繫其社會地位和學識的潛力，並憑此又延續了兩代與當地更爲有名的黃氏家族的有利聯姻。到了第三個二十五年，陳亮的學識和潛在的經世之才發揮了作用，幫助他穩固了與鄰近義烏的何氏家族之間更爲有利的聯姻，以及隨之而來的財力資源(可能還包括何氏家族和商人的關係)。這一切使得他能夠買回早先家族已經出售的

8 《孟子・告子下》(5B:15)。也參《孟子・盡心上》(7A:18)。

9 詳情請參閱Tillman, *Utilitarian Confucianism: Ch'en Liang's Challenge to Chu Hsi* (Cambridge, MA: Harvard East Asian Monograph Series, Harvard University Press)，或其中文版《功利主義儒家：陳亮對朱熹的挑戰》(南京：江蘇人民出版社，1997)；*Confucian Discourse and Chu Hsi's Ascendency* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1992)，或其增訂中文版《朱熹的思維世界》(增訂本，臺北：允晨文化公司，2008；南京：江蘇人民出版社，2009)。我關於陳亮地位的立場被柏文莉(Bossler)誤解，詳情請見Beverly Bossler, *Powerful Relations: Kinship, Status, and the State in Sung China (960-1279)* (Cambridge, MA: East Asian Monograph Series, Harvard University Press, 1998). 另參見鄧廣銘先生1943年出版主要的《陳龍川傳》，現在再版於《鄧廣銘全集》(保定：河北教育出版社，2005)，第二卷，頁555-711。也參盧敦基、陳承革主編，《陳亮研究：永康學派與浙江精神》(上海：古籍出版社，2005)。

土地，同時，他還成爲他的家族裡第一個進士及第並成爲官員的人。因此，究其一生，陳亮無疑已成爲文士精英中的一分子。儘管其家族在此之前的兩代大概並不足以被稱爲士族，但以下兩個事實比僅就他們本身地位所作的考慮要更爲重要。首先，其家族認爲對他們地位的直接衝擊來自女真入侵，因爲陳亮的曾祖父在抵抗女真軍隊於1120年代中期的入侵中被殺害，所有家庭事務重擔都落在了一個年紀尚輕的繼承者肩上，而他又不堪重負，被迫將家中的大多數稻田出售。因此，其家族確實以報仇雪恨，抗擊侵略者爲己任，並非只是一個朝代的理想。其次，陳亮家族在12世紀的每一代人都明顯認爲自身擁有足夠的學問和精英地位，所以有資格表達其對國家事務的意見，預想軍事策略，並主動尋求軍事及文官的職位。自陳亮的曾祖父死於抗擊侵略者的戰鬥後，他的祖父首先全心致力於軍事訓練，後來又轉爲準備科舉考試，以致他疏於管理家庭財政資源。他的祖父後來又將自己的全部精力都投入到訓練陳亮的軍事策略和歷史研究能力，期待這個年輕人可能會實現報效朝廷，向敵人復仇的家族抱負。換句話說，經世之術是陳亮自孩提時代起研究與思想的絕對中心。儘管他的人生以挫折與失敗爲特點，但他窮其一生，不斷地向士大夫及君主提出自己的思想主張，以求強國並收回北方中國的失地。

陳亮的經世思想實際上集中在對女真作戰，和恢復宋朝在中國北方統治。他不僅擁護抗戰，他還爲騎兵進攻提供軍事策略，認爲其策略可以迫使女真退到長城邊境以外。他用哲學和醫學概念上的「氣」來區分不同的民族、文化和地理區域，並解釋氣在不同背景下的演變如何產生了文明的中國人和遊牧的夷狄之間的區別。因此，每種文化群體都是一種特殊地域的產物，並且應該駐留在原地。陳亮運用醫學裡「體內正氣」和「外來致病邪氣」的區別，向宋朝皇帝進言：

> 臣竊惟：中國，天地之正氣也，天命之所鍾也，人心之所會也，衣冠禮樂之所萃也，百代帝王之所以相承也。……挈中國衣冠禮樂而寓之偏方，雖天命人心猶有所繫，然豈以是為可久安而無事也！……天地之正氣，鬱遏於腥羶而久不得騁，必將有所發泄，而天命人心，固非

偏方所可久繫也[10]。

陳亮也用不同地緣政治區域有不同的「氣」的觀念，來闡明他恢復中國北方的軍事戰略。女真入侵與征服的危機感對他的思想影響至深，令他擔憂不已，並促使他在術語使用方面獲得了一種突破。在不同的背景下，他用「中國」來指中國北方的中部平原地帶、中國的政體，或者是作爲整個國家的中國。此外，「天下」經常被用來代表世界，但因爲他也能論及天下軍隊效命於宋朝君主，所以有時他將天下等同於王朝的國家。這些觀念匯總在一起暗示了一種建立在氣的理論上的原型民族主義，這些氣爲一群分享同一種特殊的地理位置、歷史和血緣聯繫的人們所有[11]。由於我已經在別處談論了這個政策問題，我將致力於探討陳亮關於經世思想的另外一些觀點，進而討論一些他有關哲學的見解。

對經世思想的真正瞭解必須以歷史人物怎樣理解這個術語爲基礎。大約在其四十歲早期，陳亮於太學院撰寫了〈問古今治道治法〉一文。他在這篇文章裡對經世思想學派的歷史做了一個總結。(我在此對他的文章做了以下概括)：孔子根據有關以往統治的資料編輯了經典著作，並以此來爲後人提供指南。然而，即使是他早期的追隨者也對經世思想持不同的觀點。孔子的《大學》已經簡單地宣稱，統治國家和給世界帶來和平取決於矯正思想，以及使意願變得誠摯。但這位聖人的孫子，子思(492-431BC)，增加了九段註釋，含蓄地承認了治理國家要比這複雜得多。不過，他以簡單地建議「慎獨」作爲結束。而孟子對其複雜性有著更加清楚的認識，因爲他關於仁政的「王道」的討論是以農業、養蠶業，政府官員的職能等爲基礎的。儘管如此，孟子仍然堅持自我修養及人倫關係的根本重要性，並以此作爲和平與秩序的基礎。隨著漢的崛起以及從秦朝酷刑嚴法中的覺醒，經世思想變得更爲複雜。漢文帝(179-157BC在位)採用了源自子思有關慎獨勸告的道家「元默」觀念做爲恢復社會和平的基礎。然而賈誼(200-168BC)追隨孟子的主張，指出了朝廷疏於恢復傳統制度的過失。漢武

10 〈上孝宗皇帝第一書〉，《陳亮集》(北京：中華書局，1974；增訂本，1987)，卷1，頁1。1987年的增訂本再版於《鄧廣銘全集》，第五卷。

11 參見Tillman, "Proto-Nationalism in Twelfth-Century China? The Case of Ch'en Liang," *Harvard Journal of Asiatic Studies* 39.2 (December 1979): 403-428.

帝(141-87BC在位)獨尊儒術，使文化與儀禮得到了繁榮，但許多實際的問題仍在滋生擴散。爲應對不斷增長的民眾疾苦和官吏的腐敗，漢宣帝(73-49BC在位)審時度勢，訂立賞罰，於是天下治理得很好。這位漢朝的帝王把儒家的王道理想與「霸道」的實踐管理法結合在一起。經歷了漢代統治之後，後世的儒家學者主要遵循以下兩條思想路線。一方面，大力宣揚道德的儒家學者譴責那些不合乎「道」，並因此未能意識到天地萬物交相感應思想的士大夫。除此之外，他們主張只有能夠培養和體現「道」的統治者才能獲得理想的統治。另一方面，那些擁護儒經、傳統制度—例如井田制和依靠「封建」分權管理—的儒者認爲：這些制度是統治者仁慈之心的有效表現。這兩方面都將上古三代加以理想化，並貶低其後的歷史朝代。因此，由於兩方面都沒有省察時代與形勢的變化，運用古代經典來解決當前問題的企圖變得幾乎不可能實現。不過，以其所處時代的一些(未明確指出的)官員爲例，陳亮對此表達了較爲樂觀的態度，這些官員那時正在發展一種強調具體結果，更有實用價值的方法—這和漢宣帝曾做的極爲相似[12]。陳亮認爲：道德儒家和儒經制度主義者這兩派佔據了經世思想的主導地位。在他1193年富有成效的禮部考核文章中，以及其他制度文章裡，他不斷提倡一種介於這兩者之間的注重實效的中間道路。[13]

陳亮對宋代經世思想的描述並未指明哪些個人是他要間接批判的。很明顯，他通常批判思潮，而不是特定的個人，這是因爲他看到了其所處時代的複雜性。一方面，我們可以很容易地視朱熹爲提倡道德傳統的代表，但是關於朱熹堅持陳舊的傳統制度，陳亮有一些私人的告誡。1181年，朱熹曾將其〈井田類說〉送給陳亮。朱熹的文章實際上是由從兩部漢代正史剪貼而來的三個段落組成：班固(32-92)的《漢書》和荀悅(148-209)的《漢紀》[14]。儘管朱並未在所

12 〈問古今治道治法〉，《陳亮集》增訂本，卷15，頁167-169。

13 關於他的考核文章，參見〈人法〉，《陳亮集》增訂本，卷11，頁124-126；有關此文的翻譯及其他討論請特別參閱Tillman, "Ch'en Liang on Statecraft: Reflections from Examination Essays Preserved in a Sung Rare Book," *Harvard Journal of Asiatic Studies* 48.2 (December 1988): 409-413.

14 《晦庵先生朱文公文集》，〈答陳同甫〉(四部備要本)，卷68，頁27上-29下，(四部叢刊本)，卷68，頁28下-31下；《朱熹集》(成都：四川教育出版社，1996)，卷68，頁3596-3599。這些版本的編輯語只是確定了幾處選文是來自漢代資料，因此他們低估了朱熹所引用漢史資料的數量。班固：《漢書》(北京：中華書局，1962)，卷23，頁1079，

引用的段落中插入自己的議論，但是他含蓄地支持了班固、荀悅對井田制度熱情洋溢地敘述，彷彿它在漢代史料記載以前已存在了約一千年。(首次以書面形式記載下來關於井田制度的斷言之一是由孟子提出的[15]。)陳亮斥責朱熹將古代制度強加於一個截然不同歷史背景之上。對於這種過度理想、不切實際的企圖，陳亮說：「居法度繁密之世，論事正不當如此。」[16] 朱熹不僅沒有爲陳亮對他文章的批判提出辯護，反而在此之後對張載(1020-1077)和胡宏(1105-1161)有關重新恢復井田制度的主張提出了類似的批判[17]。簡而言之，陳亮認爲，正如受到宣揚道德狂熱蒙蔽一樣，朱熹也同時受到了推崇儒經制度的烏托邦式思想的蒙蔽。

另一方面，陳亮與注重制度的浙東派經世思想家有著錯綜複雜的關係，使他在文章中較少明確指出他們的名字。陳亮很關心講求實用的統治，以及由呂祖謙(1137-81)、陳傅良(1137-1203)和葉適(1150-1223)清晰提出的政府改革。然而，當另一個浙東制度主義者唐仲友(1136-1188)成爲太學院的教育官員之時，他出了一個有關儒經制度的考題，然後將陳亮的文章廣爲散發，以此貶低陳亮關於《禮記》中所討論的制度的學識。這個例子除了暗示陳亮與制度主義者的不同和爭論，也凸顯他謹守王通(584-617)的思想。王通曾強調研究古代法制者必須明白「時異事變」[18]。從上面對陳亮關於經世思想的總覽，我們能夠開始

(續)

1081-1082，及卷24上，頁1119-1123。荀悅，《漢紀》(四部叢刊本)，卷8，頁3-4。

15 例如，《孟子・梁惠王上下》(1A:3, 1B:5)；《孟子・滕文公上》(3A:3)。參見Joseph R. Levenson, "Ill Wind in the Well-field: The Erosion of the Confucian Ground of Controversy," in Arthur F. Wright, ed., *The Confucian Persuasion* (Stanford: Stanford University Press, 1960), 268-287.

16 〈壬寅答朱元晦秘書〉，《陳亮集》，卷20，頁273-274；或其修訂本，卷28，頁333。

17 大多數現代學者都將注意力集中在朱熹對井田制的批判，對於朱熹所受到的具有過時的烏托邦理想的指責，他們也都以此來加以辯護。例如：蕭公權，《中國政治思想史》(再版，臺北：中華文化出版事業委員會，1968)，冊4，頁504；錢穆，《朱子新學案》(臺北：三民書局，1971)，冊1，頁198；陶希聖，《中國政治思想史》(重慶：南方印書館，1942)，冊4，頁123。

18 王通撰、阮逸注，《文中子中說注》(臺北：世界書局，1959)，卷8，〈魏相篇〉，頁5上。陳亮類似注重「因時制宜」：〈與應仲實〉，《陳亮集》，卷19，頁260。陳也特別強調王通；參〈類次文中子引〉，《陳亮集》，卷14，頁168-170；〈書文中子附錄後〉，卷16，頁192-194；或修訂本，卷23，頁249-250；卷23，頁251-252。也見吳春山，《陳同甫的思想》(臺北：臺灣大學文學院，1971)，頁84-88，100-102，115。關於陳和浙東學派的關係，可參方如金、方同義、陳國燦，《陳亮與南宋浙東學派研究》(北京：人民出版社，1996)。也可看李小成，《文中子考論》(上海：上海古籍出

欣賞陳亮不盲從已經建立的路線或是學派。

我們現在應該簡短地探討一些陳亮的思想，並以「法」的相關問題作爲開頭。在他1193年的禮部考試中，陳亮指出宋朝的統治日益增強和依靠法，以至於到了在他所處的時代，這種趨勢已經無法逆轉，但其仍有可能被調整。宋代開國帝王的統治時期內，制度性的實踐在依靠法律法規和民眾自覺之間找到了相對平衡。爲確保沒有任何徇私之舉，當時的法律規定候選者的名字要被覆蓋住，其文章要由考吏重新謄寫，以對考官隱藏其身份。然而，因爲這些法規並沒有被嚴格實施，所以大多數在進士考試中名列前茅的人都成爲宋代早期著名的官員。這種在選拔和提拔方面的靈活性，目的在於強調挑選合適的人才，並賦予他們重任。隨著時間的推移，爲了防堵位居要津者舞弊，中央官員立法越趨嚴格，直至這些預防措施變得過分嚴苛[19]。這是對那些強調個人道德規範，反對依靠政府法律來治理社會的道學家的過度反應。在其他的論述中，他對道學家們的固執主張發出了警告，認爲這極可能會驅使中央政府官員更傾向于採用追求國家財富與權力的法家思想[20]。陳亮展望著一條具有實踐靈活性的中間道路，以避免走極端，即不阻撓也不減弱行政官員採取行動的能力。

在其對法進行的闡釋中，陳亮提出了一個很鮮明的主張：

> **人心之多私，而以法為公，此天下之大勢所以日趨於法而不可禦也。……法者公理也，使法自行者私心也[21]。**

爲了強調一些關鍵術語，我在此將「私」理解爲「以我爲關注焦點的」(self-regarding、self-centered或private)，而不是「自私的」(selfish)這一傳統解釋，因爲陳亮並沒有像朱熹那樣，對這個概念有著強烈的敵意。在陳亮的文集裡，「公」這個術語含有「天下爲公」(commonweal)、「共同利益」(the common

(續)

版社，2008)。

19 〈任子宮觀牒試之弊〉，《陳亮集》，增訂本，卷11，頁124-126；更多分析在Tillman, "Ch'en Liang on Statecraft."

20 〈問皇帝王霸之道〉，《陳亮集》，增訂本，卷15，頁172-173。

21 〈人法〉，《陳亮集》，增訂本，卷11，頁124，125。

interest)、「公共利益」(the public interest)、「集體利益」(the collective good)的意義。在其晚年，陳甚至強調：「但平生所學，所謂公私兩字者。」[22] 我們將在下文中回到對公、私概念的探討。

在此幾年前，陳亮於1182年寄給朱熹的第八篇〈問答〉中，以周穆王爲例描述了運用法律(甚至肉體刑罰)來轉化民眾的行爲：「穆王耄荒，而訓刑以詰四方，使知刑者聖人愛民之具，而非以戕民也。」[23] 因爲他個人曾遭受過刑訊痛苦，這個例子變得更爲引人注目。在12世紀70年代晚期，陳被捕入獄。據說，陳亮在監獄中不斷遭到拷打折磨，直到被迫承認他蓄意貶低當今君主的地位[24]。在1184年，陳亮又因被控企圖在宴會上毒害某人而入獄三個月。陳亮告訴朱熹，就在他被釋放回家之後，一群暴徒狠狠地毆打了他[25]，因此那些獄卒很有可能就在他即將被釋放的時候通知了那群暴徒。陳亮認爲法律和刑罰可以將個體的自我利益轉化爲公共利益，可是如果設想一下陳亮和他父親在獄中所受到的拘禁和嚴酷對待，他表達的這種信念無論如何都令人感到十分驚訝。而傳統上，儒家學者主張：只有按照儀式性的禮節，而非法律進行自我修養，才能產生這種個體的轉化。

陳亮相信法律扮演著轉化、改造個體的角色，而他的這種信心源於他對人性所持的自然主義觀點。在他的第七篇〈問答〉中，他引用了《孟子・盡心下》有關人性的描述：「耳之於聲也，目之於色也，鼻之於臭也，口之於味，四肢之於安逸，性也，有命焉。」然而孟子反對將這些自然的強烈欲望等同於人性，並宣稱儒家美德是人性獨特的要素，這兩點卻都被陳亮省略了[26]。因此陳亮將人性，甚至「道」都等同於基本的人類情感：「夫道豈有它物哉？喜、怒、樂、

---

22 〈與石應之〉，《陳亮集》，卷21，第334頁；或其增訂本，卷29，頁396。

23 《陳亮集》，卷4，頁42；或其增訂本，卷4，頁43。

24 葉紹翁，《四朝聞見錄》(北京：中華書局點校本)，卷1，頁24-25；脫脫等編：《宋史》(北京：中華書局點校本)，卷436，頁12930-12941。鄧廣銘教授提出了有關這一歷史記載的一系列問題：〈陳龍川獄事考〉，見其《鄧廣銘學術論著自選集》(北京：首都師範大學出版社，1994)，頁546-555。

25 〈又乙巳春書之一〉，《陳亮集》，卷20，頁283；或其增訂本，卷28，頁342；詳見拙著《功利主義儒家》，頁110。

26 《陳亮集》，卷4，頁41；或其增訂本，卷4，頁42。

愛、惡得其正而已。」[27]

當我們重新回到他有關人性的文章，我們能夠觀察到陳亮是從一種自然主義人性觀中汲取的這種含意：「出於性，則人之所同欲也；委於命，則必有制之者而不可違也。」爲避免混亂的衝突，人們必須追隨掌管社會秩序的長者與統治者。然而，這些社會精英的領導不應僅追隨他們自己的個人私欲，而是應該與人性、與公共利益的自然傾向相一致[28]。他關於人性的文章同樣預示了他在1193年禮部考卷中表達的哲學格言：「法」是(即應該是)具有公共意識的，並因此能夠將人們的以私利爲關注焦點的傾向轉化爲一種公共意識感。

陳亮肯定感情和欲望都是自然的，這同時也爲「私」的合法化，以及協調「私」與「公」的關係提供了基礎。當然，表現欲望會引起與他人的競爭，但是他仍然認爲可以達到和諧融洽：「人生不能無欲，有欲不能不爭。苟在我爲有自安之分，則在人無不盡之情。」[29]「分」這個詞在此表示「分配」，有著一定範圍的相關意義，包括社會地位或者角色和自然分配。荀子在類似的上下文中曾用「別」來更清楚地突出社會地位或者角色的差異。此外，荀子熱切主張人類與其他動物的區分源於我們「得之分、義也」[30]。陳亮也意識到社會內的實際角色與職責，但是他傾向於更重視「義」，他甚至宣稱：「亮聞之，天下有二道：其一分也，其一義也……義行，則分立矣。」[31]一個人的社會角色或分配不是(也不應該是)偶然的，而是(也應該是)基於義以及一個人的倫理責任。因此，協調個體角色或分配與公共利益的關鍵，隱然在於(類似於他有關人性的自然主義觀)陳亮所認爲的一個客觀倫理的自然規則。同時，他有關角色的概念從未限制過他雄心勃勃，爲提高自身社會地位和向當權者發表見解所作出的努力。

隨著陳亮與荀子之間的對比更爲深入(雖然他們的立場看似有許多共同點)，我們會發現：荀子認爲「私」意味著自私自利，並將「私」與「公」置

---

27 〈勉彊行道大有功〉，《陳亮集》，卷9，頁97-99；或其增訂本，卷9，頁100-102。

28 《陳亮集》，卷4，頁40-41；或其增訂本，卷4，頁41-42。

29 〈祭李從仲母夫人文〉，《陳亮集》，卷25，頁383；或其增訂本，卷33，頁445。

30 《荀子》(四部叢刊本)，卷5，頁56；卷13，頁135-136；王先謙，《荀子集解》(新編諸子集成本，1891；再版，北京：中華書局，1988)，卷5，頁14，及卷13，頁347。

31 〈與徐大諫〉，《陳亮集》，卷19，頁253，或其增訂本，卷27，頁312。

於一種對立的關係中，這一點充分表現在當他評價廉正誠實的人時，他讚賞他們具有「以公義勝私欲」的能力[32]。當施行仁政的政府統治時，人們的反應是：「則公道達而私門塞矣，公義明而私事息矣。」[33] 在這些段落裡，荀子將公和義相聯繫，並將它們和私(被其視爲自私自利)相對比。與此截然不同的是，陳亮大大減弱了公私利益之間的對立，並宣稱：「天運之公，人心之私，苟其相值，公私合一。」[34]

陳亮也尋求跨越社會中「義」與「利」之間巨大的倫理隔閡。他的朋友陳傅良總結了陳亮的理論：「功到成處便是有德，事到濟處便是有理。」[35] 正如這段總結中所提出的，陳亮的立場衝擊了他的同時代人的思想，因其企圖超越「義」(必須做出合乎倫理的反應時，人所表現的誠實或責任)與「利」(基於情境有利條件進行判斷的一種行爲的審慎)的二分法。自《論語》中孔子開始，中國的道德學家們就將這些概念置於一個兩級的和對立的二分法中：「君子喻於義，小人喻於利。」[36] 孟子進一步闡述並強化了義與利之間絕對的、只能二擇一的關係[37]。除此之外，他和後來的儒者通過其他各種概念間的比較，將這種二分論加以延伸，例如：公共利益與利己的或私人利益，王道仁政與霸權手段，上古三代黃金時期的聖君與後世的歷代帝王[38]。從二分法的角度出發，朱熹批評了像陳亮那樣的浙東經世思想家，認爲他們沒有認清道、義與利之間的區別[39]。朱熹認爲這些概念彼此平行或對立，而陳亮卻將它們視爲一個整體或者可以被協調統一的事物。例如，朱熹曾力勸陳亮拋棄「義利雙行、王覇並用之說」的概念[40]。陳亮在其反駁中提出，這種源自孟子和荀子的武斷偏見歷經不同的朝

32 《荀子》，卷1，頁13；王先謙，卷1，頁36。

33 《荀子》，卷8，頁89；王先謙，卷8，頁239。

34 〈祭王道甫母太宜人文〉，《陳亮集》，卷25，頁379；或其增訂本，卷33，頁441。

35 陳傅良，〈答陳同甫三〉，《止齋先生文集》(四部叢刊本)，卷36，頁2下-3上。

36 《論語・里仁》(4: 16)。

37 例如《孟子・梁惠王上》(1A: 10)。

38 就此詳細的討論請見 Tillman, "The Development of Tension between Virtue and Achievement in Early Confucianism: Attitudes toward Kuan Chung 管仲 and Hegemon (*Pa* 霸) as Conceptual Symbols," *Philosophy East and West* 31.1 (January 1981): 17-28.

39 〈答石天民〉，《朱文公文集》，(四部叢刊本)，卷53，頁33；或《朱熹集》，卷53，頁2681-2682。

40 〈與陳同甫〉，《朱文公文集》(四部叢刊本)，卷36，頁19，或《朱熹集》，卷36，

代後，變得更爲嚴重，尤其是在宋代道學家的鼓吹下。例如，通過凸顯和延伸孟子有關統治者的觀點，陳亮試圖就孟子學說提供一個不同的角度，即如果一個統治者能滿足他的民眾的物質需要和情感，那麼這個統治者就實現了儒家有關仁政的政治理想[41]。考慮到與這些二分法相關的概念性象徵或者文化建構的中心地位，朱和陳主要藉著討論具有象徵意義的重要人物，比如管仲(卒於645BC)和漢唐的開國帝王，來辯論以上的問題[42]。

陳亮爲追求效用或利潤的道德規範所作的辯護，是由一些他對商業活動予以肯定的闡述來補充說明的。有的中國學者已經提出：他的婚姻爲他進入一個具有商業財富的家庭提供了通道，而且他可能曾投資於他們的商業活動。一些以馮友蘭、漆俠和周夢江爲顯著代表的二十世紀重要學者都主張：陳和他的朋友葉適是極少數爲宋代商人階層和他們商業活動重要性說話的文士。例如，陳亮爲包括商業利益在內的家庭物質利益辯護，並且批評政府對經濟過多的干預[43]。

簡而言之，陳亮爲他所處時代的危機感到煩憂，他努力提出明確的策略和政策來處理這些難題——其中最重要的是：將女真人驅逐出中國北部，並在那重建漢人的宋朝統治。這種設想驅使著他專注於經世思想的歷史和當代政策，而且揭露道學的文化建構。他認爲這種文化建構是實際政策，或解決與民族危機有關的各種軍事、社會、經濟、制度以及政治問題的絆腳石。儘管他有時讚揚荀子[44]，他的一些關鍵想法，或者明顯受到這位注重實效的儒家早期思想家的影響，或者反對其觀點，但是陳亮過份集中於身邊的問題和解決方法，以致

(續)

頁1590。

41 〈勉彊行道大有功〉，《陳亮集》，卷9，頁99；或其增訂本，卷9，頁102；另見吳春山，頁57-71。關於孟子中所述的情況，見例證《孟子・梁惠王上》(1B: 1-2)。

42 相關段落及討論見田浩，《功利主義儒家》，頁141-142，149-152。

43 馮友蘭，《中國哲學史新編》(北京：人民出版社，1984-88)，冊5，頁228-229，234-238，244-245；漆俠：《宋代經濟史》(上海：人民出版社，1987-88)，冊2，頁2278-2287；周夢江，〈葉適經濟思想與商品經濟〉，於鄧廣銘與漆俠編輯，《宋史研究論文集》(石家莊：河北教育出版社，1987)，頁477-492。

44 例如，陳亮認爲這只是在《荀子》之後才出現的：「荀卿子之書出，而後儒者之事業始發揮於世。」〈揚雄度越諸子〉，《陳亮集》，卷9，頁95；或其增訂本，卷9，頁99。

他不會爲了凸顯這些類似之處，或試圖建立一個自己的知識分子譜系而操心。而這一譜系可以一直回溯到荀子，或甚至到他浙東經世思想家中的當代朋友。但陳亮只是努力將他的闡釋建立在儒家經典學說的基礎之上，並突出他所堅持的主張是孔子真實教義的體現。例如，他指出孔子曾讚賞管仲，認爲他的「仁」表現於他的功績，即是在他的領導之下漢人免於被夷狄征服。另外，在編輯六經的時候，孔子把上古三代的史料「一洗」，而造出一個「正大本子」，以使恢復人民對社會和政治組織的的希望和信心[45]。與陳亮和呂祖謙相反，朱熹的思想日益重要，迅速成爲國家的正統思想，因此後代的學者往往局限於對朱熹思想遺產的研究，而忽略了其同代人的貢獻及成就。然而，依靠這個宋代經世思想的背景，一些現代問題似乎變得更爲清晰。比如，當我們考慮處於現代時期的一個中國人和一個日本人，他們的一些觀點想法似乎呼應著陳亮及其他宋代浙東經世思想家。

陳煥章

陳煥章是一位從清末到民國社會轉型時期，利用孔子促進中國現代化的重要思想家與名士。儘管學者們(史語所的陳熙遠是一個明顯的例外)[46]曾忽視了有關他的思想和作用的研究，陳煥章的著作仍經常被再版，以滿足那些對儒家經濟學感興趣的人們的需要。陳煥章的《孔教論》(內含他哥倫比亞大學博士論文的摘要)1912年在上海出版；1922年又在香港出版，而這個香港版本至1940年

45 〈子房賈生孔明魏徵何以學異端〉，《陳亮集》，卷11，頁133；〈又乙巳春書之一〉，卷20，頁285，287；〈又乙巳春書之二〉，頁289-290；〈又乙巳春書〉，頁292-293；或其增訂本，卷11，頁128；卷28，頁344-346，349-350，352-353。討論見《功利主義的儒家》，尤其是頁136-142，159；以及《朱熹的思維世界》增訂本，第七章的〈論權宜與功利〉。

46 Ch'en Hsi-yuan, "Confucianism Encounters Religion: The Formation of Religious Discourse and the Confucian Movement in Modern China" (Harvard University Ph.D. thesis, 1999), 包括有關陳煥章的討論。和中央研究院歷史語言研究所的陳熙遠博士的幾次交流，使我受益良多，但其博士論文尚未發表。對陳煥章論文早期的評價將其總結為「博學且令人愉快的作品」，詳見凱因斯(J.M. Keynes)的評論，*The Economic Journal* 22.88 (December 1912): 584-588.

已經被再版七次[47]。除此之外，他在哥倫比亞大學的博士論文——《孔門理財學》(*The Economic Principles of Confucius and His School*)——1911年由哥倫比亞和朗文首次出版，自1970年代早期以來已經在美國再版至少三次[48]。多次的再版顯示了陳煥章的著作擁有大量英文讀者。因此，這足以令學者們懷著更濃厚的興趣來注視這本著作。

書的前言和序言充分顯示了陳煥章及其博士論文給哥倫比亞教授們留下的深刻印象。陳煥章曾於1904年考中進士，並自詡他以前作過清朝「內閣中書」。在他的前言中，陳煥章答謝康有爲(1858-1927)，稱他是「引導我瞭解儒學全貌的老師」[49]。哥倫比亞中文教授夏德博士(Friedrich Hirth)在爲他所撰的序言中提到，陳煥章五年前來哥倫比亞學習英文；這暗示了陳煥章居然在五年之內不僅完成了英文學習任務，還獲得了博士學位並發表了博士論文！夏教授高調宣傳了陳煥章的教育背景和培養的重要性：「西方讀者將會在這本書中發現從純儒學角度進行的儒學再現，作者本身爲儒教徒，而他具有透過西方科學研究方法來詳察他的觀念的優勢。」[50] 政治科學系的施格教授(Henry R. Seager)在其序言中，則表達了對儒學更大的熱情：「當讀到這些書頁，任何人都會深信儒學是一個偉大的經濟、道德及宗教體系，對於中國當前面臨的各種嚴峻問題，儒學體系包括大多數(如果不是全部)能夠解決這些問題的必需要素。」因此，他表達了很高的期望：「這些問題能夠快速而圓滿地得到解決，陳博士能夠爲其國家的改革做出卓越而傑出的貢獻，他的美國朋友們熱切希望：他高尚的人格和非凡的成就，能使他在改革中恰如其份地扮演這樣的角色。」[51]

康有爲對陳煥章的影響頗爲全面和明顯；爲了幫助我們瞭解陳煥章在思想和歷史方面的立場，本文將就此簡短描述幾個例證。通過引用康有爲的著作，

47 《孔教論》(香港：國際出版公司，1922；第七次再版，1940)，頁65-76。

48 Chen Huan-chang, *The Economic Principles of Confucius and His School*, 2 volumes (New York: Studies in History, Economics and Public Law, edited by the Faculty of Political Science of Columbia University, and published by Longmans, Green & Co., 1911). 所有引用的話都來自原版。再版書包括：Gordon Press, 1974; University Press of the Pacific, 2003；以及 Kessinger Publishing Company, 2006.

49 同上，見扉頁及頁xii(12)。

50 同上，頁vii(7)。

51 同上，見頁ix(20)。

陳煥章將孔子的陳述用作對未來的一種預測，強調孔子認爲社會將經歷以下三個階段：亂世、昇平(小康)和太平(大同)。陳煥章同樣也擁護今文經典，而批判劉歆(約46BC-AD23)的古文經典的倡導，斥其爲對孔子的背叛。與康有爲觀點相似的另一處是，在陳煥章的描繪裡，孔子不僅承認女性平等，還預示了一個未來太平的階段，而在這個烏托邦式的階段裡，婦女和所有的人民都會被平等對待[52]。

我當前研究更大的興趣在於，這一假想，即孔子是一位創新及「受神啓示」的新宗教的創始人，如何充當了發展經濟原理的基礎。上面我們已經看到，陳亮主張孔子在編輯六經之時，把上古三代的紀錄「一洗」乾淨了。陳煥章對此有一點類似的看法，也可以說做出了同樣的讓步，認爲孔子的著述不是歷史性的。陳煥章更清楚地提出，孔子的著述是宗教性的，因此六經基本上是「聖人自己觀點的轉義例證，」並且不是基於客觀歷史性的資料：

> 然而我們必須理解，因為孔子並非歷史學者，而是宗教的建立者，他的作品是宗教性的而非歷史性的。他在作品中提供的數據，雖然多半是真實的，但主要是用以說明他想法的比喻性的舉例，且他並不必然視其為事實。他在《論語・八佾》中說：「夏禮吾能言之，杞不足徵也；殷禮吾能言之，宋不足徵也。文獻不足故也，足則吾能徵之矣。」這段話指出孔子本人不能找到歷史數據支持他的學說，他所描述的古代文明似乎僅是出於他自己的想像[53]。

他提供了更多例子說明孔子是如何「創造自己心目中的古代聖賢」並以此來與其他古代思想學派的理論相競爭，然後陳煥章將經濟原則視爲「孔子本身製造出的產品。」這些原則包括：透過教育來選拔官員的選舉系統；夏曆；按親屬關係等級服喪；通過井田制度分配公共土地；以及廢除封建制度和官職世襲制度[54]。總而言之，陳亮曾宣稱：孔子編訂六經的目的在於尋求一種「正大

52 同上，例如：第一章，頁16-20，30-36，63-71。
53 同上，第一章，頁28。
54 同上，第一章，頁37。

本子」，或一種足以重建人們對政府的信心的模式，並且爲將來提供一個實踐性政府的模範，而陳煥章的創新方案似乎可以與陳亮的說法媲美。

在這些孔子所創造的觀念中，陳煥章將井田制作爲最基本和最重要的經濟制度，並將這種理念貫穿在他的全書中。儘管承認孔子在沒有明確的歷史基礎之上創立了這些觀點，他仍然看重儒家經典內有關井田制的所有陳述的表面價值，並視這種制度爲一種真實存在。例如，他報告說井田制度是由黃帝(傳說中華人的祖先)發起，並由禹(傳說中開鑿河道治水的明君)推廣，然後由周公(西元前11世紀中葉)總結完成。這種井田制度不僅提供了自由的鄉校和公共會館，讓人民通過詩歌表達不同政見，還爲每個人提供了經濟保障，因此上古沒有奴隸或被壓迫的人。只有當井田制度於西元前約350年被廢除後，經濟保障才被破壞。至西元前205年，在饑荒與楚漢戰爭期間，人們有史以來第一次出賣自己爲奴[55]。陳煥章的這種寫法把古代社會完全理想化了。

而用英文描繪井田制爲陳煥章的研究提供了更濃厚的理想主義色彩。例如，當他將每戶的分配從100畝轉換成英畝時，他並沒有用實際的計量，而只是簡單地將數量報告爲100英畝，因此傳統上記載的數據從少於14英畝被誇大爲令人印象深刻得多的100英畝。《孟子・梁惠王上》提出只要有恆產之後，大多數人能夠培養恆心。在這一觀點基礎上，陳煥章將「恆產」改寫爲 “permanent property”，即永久性財產，成爲井田制經濟保障的依據[56]。根據有關井田制的主張(如每三年的收穫為第四年提供足夠的盈餘)，陳煥章宣布：「我們可以此推斷孔子的進步論。」[57]

陳煥章聚焦於經濟政策和制度使他論證說：儒學已經協調了義與普通民眾的利之間的關係。而這更貼近我們的探討，因爲它讓我們重新回到了有關陳煥章與陳亮的相似之處。例如，當孔子被問及如何對待民眾，《論語》中記載的回答是：「因民之所利而利之」以及「富而教之。」[58] 除此之外，儘管孔子要求君子喻於義，他也同時承認普通人「喻於利」，因此階層或經濟地位決定了

---

55 同上，例如，第一章，頁66-67，79-84，352-355；以及第二章，頁374-376。

56 同上，第二章，頁467-468；關於100英畝的例子請見第二章，頁374。

57 同上，第一章，頁132-134。

58 同上，第一章，頁84-95，176，309。另見《論語・堯曰》(20:2)；《論語・子路》(13:9)。

專注於這種生活所需是否恰當[59]。之後，陳煥章宣佈了潛在的固有原則：官員接受薪水報酬，因此他們應該把經濟領域留給百姓；由於官員不應該與普通人競爭，百姓就可以在民間相互競爭[60]。雖然陳煥章承認孔子很少直接談到利，而孟子激烈地批判汲汲營利，但他仍然批評宋代的道學家歪曲了聖賢的原意：

> 不幸的是，由於宋儒沒有完全理解孔子的原則和思想，他們認爲孔子從未贊成談論利，所以實踐世界中的人覺得他們和孔子的教義沒有重要聯繫，中國人也因此在經濟改革的需求中經歷了巨大痛苦。宋儒之所以犯了如此大的錯誤在於：他們誤讀了孟子及董仲舒(西元前179-104)的本意。無論孔子、孟子、董仲舒，還是任何宋以前的大儒都從未說過：百姓不應該談論利益。同時，宋儒沒有將公共利益與私人利益區分開來瞭解，並對兩者都不予以考慮。長久以來，這被視為中國經濟發展中的巨大障礙[61]。

和陳亮的作法非常類似，陳煥章也批評了宋代的道學家將利與義兩極化：

> 宋儒之所以害怕談論利，是因爲他們截然區分利和義，認爲他們之間是必然對立的。但是真正的儒家思想是倡導經濟與倫理相和諧，將利與義相等同的。真正的利就是義，而和義相違背的眼前利益從長遠來看完全不是真正的利。利與義，這兩者的本質是同樣的，只是以不同的形式表達出來[62]。

這兩位學者在他們的總結中都指出：這種極端化很久以來導致儒生無法正確認識利與義之間固有的相容性。和陳亮一樣，陳煥章也提出在實際生活中，人類的欲望是基本的和積極的，並批評宋代的道學家將儒家思想變得空前地否

59 同上，第一章，頁95；《論語・里仁》(4: 16)。
60 同上，第二章，頁551。
61 同上，第一章，頁96-97。
62 同上，第二章，頁97。

定欲望。陳煥章指出：儒家經典實際上鼓勵正確培養包括欲望或需求在內的人類情感：「因此，在周敦頤(1017-1073)之前，儒家學者自孔子始就從未提倡過滅人欲的教條。真正的儒家教導並非人類是沒有欲望的，而是欲望越少越好。」[63] 認識到人類欲望必需獲得滿足，是孔子整合經濟與倫理的關鍵：「孔子系統的一個顯著特徵是：將人類欲求作爲其哲學基礎，並把經濟的和倫理的因素結合爲一個統一的原則。」[64] 在此，我們可以再次聆聽到陳亮有關人類欲望合法性，以及利與義整體論等一貫主張的迴響。

陳煥章多次引用浙東經世學思想家們，尤其是葉適和呂祖謙的論述，並稱他們爲永嘉學派(1163-1224)。儘管呂祖謙來自金華，經常被用來代表這個群體是「永嘉」，而不是更廣泛或者更特定的詞——「浙東」。陳煥章依據馬端臨(1223-1289)的《文獻通考》獲得了很多有關宋代經世學家的資料和引文。儘管陳煥章沒有直接引用陳亮的著作，但是他常引用與陳亮思想很接近的兩位主要經世思想家的論述。陳煥章讚揚永嘉思想家，認爲他們提倡物質上的福利以及道德修養。他也讚美王安石(1021-1086)「試圖通過經濟改革改變整個社會」，甚至宣稱如果王安石的大計劃得以建立和保持，那麼「中國將已經在一千年以前成爲一個現代國家」。儘管他聲稱朱熹是儒家思想的「馬丁•路德」，承認與王安石的「青苗」改革法相比，朱熹的社倉制度更爲成功，他仍然批評朱熹是「一個單方面的改革者，只是一味強調孔子的倫理教義，而忽略了他的宗教觀點，重視個體的特性而忽視了社會福利。」[65]

澀澤榮一

澀澤榮一是建立日本現代銀行系統，開創幾百家工商業企業的重要人物。正如我們將要看到的那樣，陳亮與陳煥章的經世關懷似乎也反映在他的著作

63 同上，第一章，頁186。
64 同上，第一章，頁189。
65 同上，第一章，頁45；第二章，頁597。有關葉與呂引用的例子，請見第二章的以下頁數：302-303，392，412，444，526-528。

中。儘管有關這位企業家的中英研究著作非常少[66]，但他在日本無疑非常有名。首先，我將只是對他做個簡略的介紹，然後再強調我認爲的、與他的思想最有關連的要點，尤其是他持續關心的主題：逐利如何與人道和義打成一片。

澀澤榮一出生於一個相對富裕，以出售靛青和其他產品爲生的農民家庭。在他祖父掌管家族的時候，他的家族始終爲其財政狀況擔憂掙扎，這種狀況一直持續到他祖父將大女兒嫁給一個遠房親戚的兒子才結束。由於這個年輕人接管了所有的財政事務，拓展了家庭的商業活動，其家庭的命運開始發生變化。作爲唯一度過童年，倖存下來的兒子，榮一積極學習父親的管理與商業技巧。然而，在海軍少將馬修・培里〔派瑞〕(Matthew C. Perry, 1794-1858)於1853年打開日本的大門之後，澀澤榮一的注意力被吸引到民族主義的運動中，主張驅逐外國人，並譴責德川幕府無力抵抗外來的侵犯。他在思想上受到水戶學派的影響，並且尋求改變自己的農民地位，成爲一名武士，這樣他就可以使用武器和採取軍事行動。諷刺的是，他希望成爲武士的這種追求促使他爲德川慶喜(1837-1913)效命，幫助慶喜招募農民來擴充他的衛隊。當慶喜同意擔任第十五代德川幕府征夷大將軍時，這種矛盾對澀澤榮一來說，變成了一種個人危機。幸運的是，在1867年他選擇了陪伴幕府將軍的弟弟去參加巴黎的萬國博覽會。在這次旅行期間，他對西方方式的好感大增。例如，在他考察蘇伊士運河的建造時，他在日記中寫道：「通常情況下，當西方人進行一個項目，他們不是爲自己的利益，而是爲整個國家的利益而工作。他們具有的深遠眼光和廣闊規劃令人欽佩。」[67]

---

66 Kuo-hui Tai, "Confucianism and Japanese Modernization: A Study of Shibusawa Eiichi," in Hung-chao Tai, ed., *Confucianism and Economic Development: An Oriental Alternative* (Washington, D.C.: Washington Institute Press, 1989), 70-91; and reprinted in Subhash Durlabhji and Norton E. Marks, eds., *Japanese Business: Cultural Perspectives* (Albany: State University of New York Press, 1983), 43-55; *The Autobiography of Shibusawa Eiichi: From Peasant to Entrepreneur*, translated, with an Introduction and Notes, by Teruko Craig (Tokyo: University of Tokyo Press, 1994); Barry D. Steben, "Shibusawa Eiichi," in Xinzhong Yao, ed., *Routledge Curzon Encyclopedia of Confucianism* (London: Routledge Curzon, 2003), 2: 556-58.

67 "Journal of a Voyage to the West," translated in Craig, *Autobiography of Shibusawa Eiichi*, 156.

在這個早期的例子裡，我們不僅可以觀察到他讚賞企業家和政府官員之間合作，而且可以體會到他尋求個體與國家利益的著名論題。除了參觀了博覽會和遊覽了五個歐洲國家，他還在巴黎旁聽了王子的家教的課程，並獲得了大量有關歐洲和現代化的認識。儘管德川的衰敗迫使他們回到日本，但是他們的旅行使他們避過了在德川被顛覆及明治天皇復位期間的大多數戰爭。當時慶喜將軍已經投降了天皇，但是一些德川的陸軍和海軍仍然繼續抵抗了幾個月，因此前任幕府將軍和他的家臣受到了懷疑。出於對慶喜個人的忠誠，澀澤榮一試圖幫助穩固慶喜封地的財政，並通過和地方商人的合資加強其償付能力。這種活動引起了明治政府的注意，他於是被召集到首都，被任命爲稅務局的主管，很快他又成爲重組全國財政的一個局或委員會的主管。在他的現代化改革中，他爲國家銀行系統引進了組織和規章，並建立了股票交易。在1873年他由於政策分歧從政府辭職後，他成爲第一國立銀行的主管，隨後又成爲建立幾百所企業的關鍵人物。

除了在日本經濟現代化過程中扮演了重要角色，澀澤榮一還因倡導融合孔子倫理和商業行爲而頗有聲譽。在他的童年時代，他受到了中國儒家思想的薰陶，尤其是《四書》，這也是他持續關注的儒家思想核心。甚至在他少年時代早期，當他和自己的父親討論政治時，他通過引用孔、孟來爲自己破除農民地位，對抗德川幕府的行爲辯護[68]。他的老師允許他閱讀大多數有關英雄的小說傳奇，他像陳亮一樣也被那些軍事人物的英雄行爲和人格理想所激勵，尤其是那些尋求保衛或統一國家的人物。然而，許多在其自傳中的提到的武士都令他深深失望，因爲他們都沒有體現他們的傳統軍事理想和原則。他也提出了「對日本商人的低評價」，這是由於「當他們一看見一個政府官員，馬上就會鞠躬行禮，他們沒有受過教育，缺乏進取精神，並對新的思想或發明沒有任何興趣。」[69] 他後來的注意力逐步從英雄行爲轉移到改造經濟、以及融合日本精神、儒家倫理，和西方現代化技術爲一體的文化重整工作，而在此轉變過程中，在他年青時期對文化和環境的不滿是一個重要促進因素。

---

68 請見Craig, tr., *Autobiography of Shibusawa Eiichi*, pp. 23-24.

69 同上，頁136-137。

澀澤榮一創辦了論語會。八十多歲時，他於1928年出版了《論語と算盤》一書，以自己的親身經歷和直接體驗，闡釋了商業倫理與世界觀的基礎。書中談論的一些方面與陳煥章的觀點極爲相似，例如視儒學爲一種宗教，將孔子的「金規玉律」等値於耶穌的「黃金律」，把《論語》奉爲從事商業活動者的「聖經」，以及儒學與眾人平等、道德發展、人權、奮鬥、競爭等這些現代觀念的相容性[70]。儘管他並未引用過陳煥章或是陳亮的論述，但我們要強調：澀澤榮一和陳亮的密切聯繫正在於陳亮有關「義利合一」的獨特觀點。

就像陳亮一樣，澀澤榮一清楚表明了牟利與儒家道德之間的內在密切聯繫。澀澤榮一認爲仁義與利益之間並無衝突；此外，個人可以爲自身和國家這兩者同時追求利益[71]。除此之外，他也抱怨了別人將儒家的「仁義」、「王道」與「貨殖」、「富貴」錯誤對立的行爲。澀澤榮一斷言他並未在《論語》中找到支持這種對立觀點的言論。例如，其中有一段確實：提出財富和地位是所有人都追求的，但如果與「道」不相符合就不應該接受它們。但是，在傳統解釋中，這段話被用作對財富追求的否定，澀澤榮一認爲這是錯誤，孔子提倡以合乎「道」的方式追求財富與地位。當後期的儒者將利益和道德完全區分開來時，他們就違背了孔子的原意。澀澤榮一因此把自己的觀點和後期的「道學先生」作了一個明確的對比[72]。在另一個論辯公益會因沒有牟利或功利而受損的條目中，他進一步地譴責了那些宋儒的空談，認爲他們執著於空談道德導致了中國被蒙古蠻夷征服，因此片面的或是極端的道德家們給「國家的元氣」帶來了損害[73]。

澀澤榮一從宋代道學家中挑出朱熹做代表，指出他的註釋將仁與利兩極化，因而把孔孟的學說歪曲成對一切商業活動的譴責[74]。儘管朱熹擁有廣博的學問，但是中國還是因「實學」的不足而走向衰落。德川政府當然也採用了朱

70 澁澤榮一，《論語と算盤》，頁16-21，118-123，136-137，172-176，186；中譯本，頁34-37，143-144，164-165，203-206，218。

71 同上，頁137-138；中譯本，頁164-165。

72 同上，頁91-93；中譯本，頁116-117。

73 同上，頁86；中譯本，頁111-112。

74 同上，頁104；中譯本，頁129-130。這一條目的標題用了「仁」和「理」，但是文中的內容與措辭卻明顯是關於「利」，因此此處標題似乎是個印刷錯誤。

熹的理論，但是日本更好地把握了行政與軍事傳統之間的平衡，因此日本避免了朱熹哲學造成的大多數不良影響[75]。朱熹對利益追求的貶損雖然仍對日本的思想產生了負面影響，但是自明治時期以來，日本人已經爲克服這種傳統偏見做出了巨大努力。不過，鑒於這種進步的觀念需要被進一步強化，澀澤榮一撰文指出：他希望「重申牟利與仁義之道是相容的」[76]。日本商人已經學會統一日本精神和武士道，因此日本人意識到了「功利學」是與科學相符合的[77]。總之，孔子是一位經世思想家[78]。

臺灣企業家吳火獅(1919-1986)是受到澀澤榮一思想影響的一個鮮明例子，它傳達了澀澤有關利義合一、個人利益與公共利益相一致等觀點。在吳火獅的自傳中，他回憶了自己如何從一個在臺灣的日本公司的苦力到開始創立自己的公司，並最終於1980年代在臺灣建立了第六大非政府性商業集團的過程。澀澤榮一的《論語と算盤》是吳火獅最愛的書籍，這本書激發了他有關商業活動的觀點與靈感。特別富有象徵意義的是，吳火獅所拍攝的最後一張照片攝於1986年10月，他向日本昌平山莊贈送孔子雕像的儀式[79]。他出版的自傳也許爲我們理解爲什麼澀澤榮一和陳煥章的書在大約一個世紀後仍在重印，以及從事商業的人們怎樣閱讀他們的書籍提供了一些線索。不足爲奇的是，陳亮在八百年前所撰寫的著作與之相比更爲哲學化，並較少實用性，讀者也因此有限得多。

---

75 同上，頁151-154。尤其請見頁152。中譯本，頁181-183。

76 同上，頁127；中譯本，頁151。

77 同上，頁207-210；中譯本，頁221-223。

78 同上，頁173；中譯本，頁204。

79 黃進興，《半世紀的奮鬥：吳火獅先生口述傳記》(臺北：允晨文化公司，1990)，頁282，293；由田浩翻譯為 *Business as a Vocation* (Cambridge, MA: Harvard East Asian Legal Studies Program and Harvard University Press, 2002), pp. 227, 236. 關於我的註釋，請見pp. 255-256. 此書的日文翻譯請見安彥勝博，《台灣の獅子》(東京：講談社，1992)，頁267。

結論

這篇對經世思想的探討暗示：期待經世思想家像朱熹學派那樣，將重心放在建立思想學派或師承體系上，是很有問題的。經世思想家明顯將注意力集中在國家危機、以及其時代的經濟、社會、政治和文化問題之上。但是，並列這些經世思想家的觀點時，我們會發現他們在概念與方法上的重要相似之處。例如，陳亮不僅倡導個人利益與公共利益的一致，而且強調利義合一，而陳煥章和澀澤榮一都與陳亮這一獨特的思想產生了共鳴。三位思想家都把自己的觀念奠基於重新解釋孔子學說，並批判朱熹及其道學群體對個人利益進行了過度的道德譴責。面對外來的侵略蠶食，這三位思想家都尋求鼓勵商人的經濟活動，認爲這對國家富強所起的作用至關重要。同時，儘管具有這些或其他的相似之處，我們應該清楚地看到：每位思想家都是針對其個人所處時代和境況發展了自己的思想。然而，我們也許可以說：在細述從商者的倫理、和企業如何有益於國家的議題上，在陳亮到陳煥章、澀澤榮一的這一脈思想中確實有所進展。例如，雖然陳亮論述如何通過戰爭驅逐侵略者以及法律所扮演的角色的篇幅遠多於討論商業，但是在陳煥章和澀澤榮一的著作中，陳亮所提出的利益與儒家道德規範之間、以及個人與公共利益之間的相容性，卻得到了更爲有效的傳播。

除此之外，這些思想家的共同點、傾向、以及於站在孔子學說的基礎之上論說的能力，充分顯示了幾個重要結論。我想要特別強調其中以下幾點：第一，不容忽視的是，經世思想中有一種反復不斷出現的連貫性；第二，對孔子及儒學經典重新詮釋的反復再現，使得他們共用的觀點具有了相當可觀的正當性，可補充朱熹或正統主流的思想。第三，儒學傳統的豐富並未局限於不間斷的世系或者思想學派所傳遞的內容。陳煥章和澀澤榮一與陳亮的緊密聯繫不僅有助於我們觀察到歷代經世思想與國家、社會、政治和文化問題的相關性，而且有助於我們珍視經世思想遺產，作爲以朱熹爲代表的儒學主流之外的另類選項。在一個許多東亞人拒絕儒學，贊同西方意識形態和世界觀（包括馬克思主義）的時代裡，陳煥章和澀澤榮一可以強化儒學傳統的多樣性與變化的意識，而融合儒學與他們所適應的西方社會經濟學思想、科技、以及管理實作的能力。他們

與陳亮強烈意識到歷史的變化與多樣性，這可能是他們有能力避免(或者未能達到)世界觀上的「範式轉變」的關鍵。而這種轉變也許是托馬斯·庫恩(Thomas Kuhn)[80] 以及許多現代觀察者期望在這類的思想家中可找到的。可是，這兩個經世思想家面對所處時代的危機與文化衝擊的時候，採取了富於實踐性與創造性的方法，因此他們不必強調西方文化可替代孔子文化、那樣極端性的「範式轉變」。

80 Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: University of Chicago Press, 1962).

Confucian Ethics and Statecraft Thought:

Probing the Ideas of Chen Liang, Chen Huanzhang and Shibusawa Eiichi

Hoyt Tillman

Abstract

The author again seeks to advance his research on the statecraft tradition in Confucian thought, especially the ideas of Chen Liang (1143-1194), Chen Huanzhang (1881-1933) and Shibusawa Eiichi(1840-1931), in order to use this perspective to slightly supplement our reflections on Confucian ethics and the mercantile spirit. Although each thinker focused on the national crisis of his own day, there are similarities in their ideas and approaches; therefore, we should not ignore recurrent themes or continuities in a statecraft tradition. For example, Chen Liang advocated the ultimate compatibility not only of individual interest and the public interest but also of profit seeking and what was ethical and just. Furthermore, Chen Huanzhang and Shibusawa Eiichi echoed these distinctive themes. From their perspective, Zhu Xi(1130-1200) excessively moralistic standpoint led to his condemnation of self-interest and profit; therefore, on the one hand, they grounded their ideas in reinterpretations of Confucian classics in order to defend against what they regarded as his excessively moralistic views. All three also sought to encourage economic activity of the merchants as crucial to the wealth and power of the country in response to foreign encroachments. There is also notable progress within the evolution of the statecraft tradition. Although Chen Liang wrote far more on war to expel foreign invaders and the role of laws than he did about commerce, his distinctive proclamation of the compatibility between profit and Confucian ethics and between self-interest and the public interest were propagated more effectively in the writings of Chen Huanzhang and Shibusawa Eiichi. An enhanced sense of diversity and change within Confucian traditions apparently facilitated Chen Huanzhang's and Shibusawa Eiichi's abilities to blend Confucianism with their adoption of Western socioeconomic ideas, science, technology and management practices in an era when many

East Asians were rejecting Confucianism in favor of ideologies and worldviews (including Marxism) from the West.

Keywords: Statecraft, Confucian ethics, modernization, nationalism, Chen Liang, Chen Huan-chang (Chen Huanzhang), Shibusawa Eiichi

日本江户初期學塾之發展與中國、朝鮮

吾妻 重二*

摘要

本論就江戶時代初期對朱子學的受容起到決定性作用的關鍵人物——藤原惺窩與朝鮮的姜沆、松永尺五、堀杏庵、林羅山、林鵞峰等人的教育及其學塾構思進行論述。不用贅述，學問與思想被傳承並且再生產而形成一種「文化」，主要正是由於後天「教育」之力量。在這個意義上，他們的教育及其學塾構思在江戶時代初期的「文化形成」方面起了很重要的作用。不僅如此，他們在這個方面也都受到中國、朝鮮朱子學的很大影響。本論從「東亞地區文化交涉」的觀點來追蹤這些學者的學塾構思的歷史展開，也對林羅山與「廟學制」的成立、林鵞峰組織學塾以及整頓校規等進行重新評價。

關鍵字：書院、廟學制、釋奠、藤原惺窩、姜沆、林羅山、林鵞峰

* 日本關西大學文學部教授、文學部副學部長。

引　言

日本思想史經過戰國時代後進入江戶時代(1603)，就迎來了一個新的階段。在此前後所發生的知識層面的很大變化之一，就是儒學特別是朱子學的迅速普及。

在此之前的中世時代，正如教育史學家們用「學問教育的封閉性」[1]一詞所形容的那樣，知識的修得與傳播僅限於「公家」(朝臣)與寺院、一部分武士等少數特權階層之內，還不能至於整個社會範圍內的廣泛共有。下面是一段經常被引用的文獻，江戶時代後期的中莖暘谷曾指出如下：

> 自應仁至慶長百餘年之間，天下大亂，無人讀書。雖爲出家之人，然其豪傑之僧亦提鎗赴戰場，儒者、醫者、易者、書家、畫家之類亦同，其豪傑之士皆學弓馬出入戰場。世道如此，故而從事文學者，唯柔弱之僧人、柔弱之儒者、醫者、易者、書家、畫家之類耳。然俗人恐被遣軍役，皆剃髮躲蔽於寺院中。故讀書之事，成爲出家人之業，小兒習字亦登寺，求學亦登寺，求醫、占卜、求書、求畫皆登寺了事。故諸藝皆漸成出家人之業已。(中莖暘谷《假名物語》[2])

這段文字巧妙地指出了在中世與戰國時代(15世紀中葉至16世紀末)，寺院成爲學問教育的主要力量。《四書集注》等朱子學的書籍雖然是在朱熹(1130-1200)死後不久，即鎌倉時代初期就由俊芿(1166-1227)等留學僧人帶到了日本[3]，但是以後長達近四百年間，這些書籍在日本沒有發生何等影響，只不過是在以京都的博士家與五山的寺院爲中心的封閉的場所作爲佛典的附屬文獻而被講讀

1 石川謙，《日本學校史の研究》(小學館，1960)，頁86。

2 原文是日文。引自《廣文庫》(物集高見編，廣文庫刊行會，1916)，第13冊「寺子屋」之項。

3 關於朱子學之初傳日本，阿部吉雄，《日本朱子學と朝鮮》(東京大學出版會，1965)，頁549以後的記述最確切。

而已。

然而17世紀初，武力統治的頹敗的戰國時代落下帷幕，德川政權帶來了和平，社會秩序剛一恢復，儒教就像決堤的洪水一般捕獲了人心。也可以說當時掀起了一股「儒教熱潮」[4]。這個時代，正是藤原惺窩、林羅山、松永尺五、石川丈山、堀杏庵、中江藤樹、熊澤蕃山、谷時中、野中兼山、山崎闇齋等知名儒者輩出，尾張的德川義直、備前岡山的池田光政、會津的保科正之、水戶的德川光國等傾倒於儒教的有權勢的大名諸侯活躍的時期，他們都是生於16世紀後半期或者17世紀初，活在17世紀中的人。

近世時期，學問教育的主要場所已經脫離了寺院。爲什麼會發生這樣的變化？這是應該另行考慮的問題，不過，進入江戶時代一段時間後，一般社會中教育開始組織化，到了江戶時代後期，在幕府、藩以及民間，學校、私塾、「寺子屋」或「手習所」等教育設施得到了很大發展，這也確爲事實。特別是18世紀後半期以後，武士階層視學問爲基本修養，隨之出現了「二百數十個藩校之中絕無視儒學爲無用之藩校」[5]這一狀況。當然，這裡所說的儒學很多時候是指朱子學。

本來，江戶時代的教育大致可以分爲以下三种層次：1)讀寫能力，即閱讀與書寫「和文」(日文)的能力；2)從所謂的「素讀」(照字面朗讀)開始，掌握以《四書》與《孝經》等道德性內容爲主的儒教漢文的初級教養；3)掌握更廣範圍的漢籍，即經書之外的歷史地理、諸子文獻、文集等歸類於「經史子集」的「漢學」全部的教養，以及作漢詩文的能力[6]。這三种層次各自有所發展，其中，朱子學與第二和第三种層次深切相關。

這裡，我們主要討論江戶時代初期致力於朱子學的受容與發展的先驅者——藤原惺窩、松永尺五、堀杏庵、林羅山、林鵞峰等人。有關這些人的研究迄今爲止已有不少，但在此，筆者主要圍繞教育這一視點來進行論述。當然，文

---

4 有關江戶初期的朱子學熱潮，筆者曾在拙稿〈江戸時代における儒教儀禮研究——書誌を中心に〉(《アジア文化交流研究》第2號〔關西大學アジア文化交流研究センター，2007〕)，頁267，就朱熹《家禮》之受容論述過。

5 辻本雅史，《教育の社會文化史》(放送大學教育振興會，2004)，頁81。

6 R.P. Dore，松居弘道譯，《江戸時代の教育》(岩波書店，1970)，頁197。

化與教養得到傳承並被再生産從而形成一種「傳統」，正是由於後天教育之力量。藤原惺窩等人也曾摸索過如何形成以朱子學爲基礎的新的教育、教養，但是值得注意的是，在這種情況下我們還要考慮來自中國與朝鮮的影響、以及與之的對比。本文從文化交涉的視點出發，圍繞這些帶來近世新文化萌芽的關鍵人物，來考察他們是如何看待中國、朝鮮的儒教文化的，以及儒學教養在日本是如何被逐漸受容的。

一　藤原惺窩、姜沆

藤原惺窩(1561-1619)是江戶時代對朱子學的受容與發展起決定作用的名儒，這一點爲大家所一致公認。他出身於中世著名和歌詩人藤原定家的冷泉家，生於戰國時代末期，在京都五山的相國寺接受教育，但卻對朱子學產生共鳴而還俗了。他的一生，象徵性地凝縮了從以「公家」(朝臣)、寺院爲中心的「封閉的」中世學問向以民間爲中心的「開放的」近世學問轉變這一當時的時代思潮之變化。

惺窩對中國文化非常憧憬。其高足林羅山在〈惺窩先生行狀〉一文中寫道：「先生常慕中華之風，欲見其文物」[7]。在此絕不能忽視「中華之風」、「文物」這些短語，因爲它表達出了惺窩想要實際看到中國的燦爛文化並對其進行全面吸收的願望[8]。惺窩憧憬中國文化的背後當然是由於他曾經與朝鮮以及中國人有過接觸，例如，他還與天正十八年(1590)作爲朝鮮通信使來到京都的黃允吉、金誠一、許箴等人親密交往；文祿二年(1593)夏天，他在豐臣秀吉爲進攻明朝與朝鮮而修築的九州肥前名護屋城，與明軍的講和使節謝用梓、徐一貫等人見面，並且進行了筆談。

惺窩想要親眼看到中國文化之面貌的願望，促使他策劃了一個大膽的嘗

7　林羅山，〈惺窩先生行狀〉，《林羅山文集》卷40(ぺりかん社覆刻，1979)，頁463。

8　以下有關藤原惺窩及姜沆的論述，除特別註明以外均依據太田平三郎，〈藤原惺窩に就いて〉(國民精神文化研究所《藤原惺窩集》上册所收，思文閣出版覆刻，1978)；阿部吉雄，《日本朱子學と朝鮮》；太田青丘，《藤原惺窩》(吉川弘文館，1985)；姜沆，《看羊録——朝鮮儒者の日本拘留記》(朴鐘鳴譯注，東洋文庫，平凡社，1984)。

試。在秀吉即將第二次侵略朝鮮(慶長之役)之前的慶長元年(1596)，三十六歲之惺窩試圖從京都到九州的薩摩，由薩摩渡海至明朝中國。此次渡明的嘗試以失敗告終，兩年后的慶長三年(1598)，惺窩對在京都伏見如命運安排般地遇到的朝鮮學者姜沆[9]也如此說道：

> 惜乎，吾不能生大唐，又不得生朝鮮，而生日本此時也。吾於辛卯年三月下薩摩，隨海舶欲渡大唐，而患瘵疾還京。待病少愈，欲渡朝鮮，而繼有師旅，恐不相容。故遂不敢越海。其不得觀光上國亦命也[10]。

由於疾病與「師旅」(文祿、慶長之役)，惺窩沒能去「上國」即先進國家的中國、朝鮮，他感到遺憾至極。姜沆，宣祖二十一年(1588)及第進士，經成均館典籍之後歷任工曹左郎、刑曹左郎，他從師於繼承李滉(退溪)之學統的名儒成渾學習朱子學，是朝鮮第一流的儒者官僚。

惺窩所具有的獨特的平等主義人類觀，是在對朱子學的共鳴之中產生的。惺窩認爲儘管人們所住的國度不同，但人的本質是不變的。關於這一點，他曾對林羅山說：

> 理之在也，如天之無不幬，似地之無不載。此邦亦然，朝鮮亦然，安南亦然，中國亦然。東海之東，西海之西，此言合，此理同也。南北亦若然。是豈非至公、至大、至正、至明哉。若有私之者，我不信也[11]。

惺窩斷言，「理」並不是只專屬於某一部分人，而不管是在日本、還是在朝鮮、安南、中國，抑或是遠在天涯海角的不知名的國家，所有的人都具有的

9 姜沆，慶長二年(1597)九月被藤堂高虎的水軍捉住綁架到了日本，在慶長三年(1598)六月左右被軟禁於京都伏見期間遇到了惺窩。他在日本逗留二年半之後，於慶長五年(1600)四月離開伏見，經由對馬歸國。

10 姜沆《看羊錄》(《睡隱集》所收，疏・賊中聞見錄)。

11 〈惺窩問答〉(《藤原惺窩集》下冊)，頁394；石田一良、金谷治，《藤原惺窩　林羅山》(日本思想大系28，岩波書店，1975)，頁202。

共通性質。這可以說是「理」的普遍性的認識。當然，這種以「理」的普遍性爲基礎的人觀是來自於朱子學基本觀點的[12]。

惺窩還認爲，基於這種一切人類所具備的理，不僅在本國的人之間，還是與其他國家的人也能夠建立起信賴關係。關於這一點，惺窩在代替派朱印船至安南(越南)的吉田素庵(著名商人角倉了以之子)所作的〈舟中規約〉中寫道：

> 異域之於我國，風俗言語雖異，其天賦之理，未嘗不同。忘其同，怪其異，莫少欺詐慢罵。……若見他仁人君子，則如父師敬之，以問其國禁諱，而從其國之風教[13]。

惺窩很大膽地指出，無論異國人之風俗語言如何迥異，其「天賦之理」是完全相同的。在異國遇到「仁人君子」應該「如父師敬之」，也是出自對儒教所具有的文化普遍性之信賴。

惺窩代替德川家康撰寫的交鄰書狀中也寫道：

> 夫信者，吾人性中之固有，而感乎天地，貫乎金石，無以不通。豈啻交隣通好而已哉。雖是千里不同其風也，所以五方皆不殊，此性者也。由是見之，則其不同者，特衣服言語之末而已。然則千里萬里雖遠，衣服言語雖殊，有其不遠者不殊者而存。是以所謂一信也[14]。

他認爲，「信」是人性中固有的，普遍適用於所有的人。之所以如此，是因爲即使國情、服裝、語言等有所不同，但在都具有「人性」這一點上，人們都是相同的。所謂的「性」是指作爲人的本質，在朱子學中，它被稱爲「理」。

12 關於朱熹的人觀，參見拙著《朱子學の新研究》(創文社，2004)所收〈道學の聖人概念〉。再者，朱熹曾說過：「到得夷狄，便在人與禽獸之間」(《朱子語類》卷四-11)，可以說惺窩的外國認識在其基礎上更進了一步。

13 〈舟中規約〉，《惺窩先生文集》卷9(《藤原惺窩集》上冊)，頁126；石田一良、金谷治，《藤原惺窩　林羅山》，頁89。

14 〈致書安南國〉，《惺窩先生文集》卷9(《藤原惺窩集》上冊)，頁125；石田一良・金谷治，《藤原惺窩　林羅山》，頁88。

簡單說來，就是不管是怎樣的人，其生來就都具有「理」(仁義禮智信)這種作爲人的本質，因此，世界的人們相互之間能夠建立起信任關係。惺窩這種以「理」之普遍性爲基礎的看法，也適用於近代的平等人類觀[15]。

若從教育這一方面來看，朱子學就立足於「理」之普遍性，提倡所有的人都具有進步向上的可能性。這種可以超越由門第、身份、出身所造成的歧視、差別的觀點，成爲朱子學解放性的教育思想[16]。姜沆在爲由惺窩訓點的《五經》所作的跋文中寫道：「聖人之質可學而至」，並指出了解上述朱子學眞理的人在日本只有惺窩一人[17]。也可以認爲，這是姜沆替惺窩代言了他的見解。任何人通過學問教育都能成爲聖人——朱子學的這種人觀以及教育思想，也在惺窩這裡得到了明確的繼承。如後所述，惺窩之所以培養了大量的門人應是由於他有這種思想背景。

惺窩本人在教育上持有怎樣的想法，僅從現存資料上來看未必能弄清楚。不過，從羅山下列話語中可以看出，惺窩曾經與林羅山一起策劃過設置學校。

> 春與後藤郎共奏白請建庠序於洛，教授生徒。乃許令相攸擇勝以縱觀之。幕下謂郎曰：「道春自欲居庠序歟、別置誰歟」。對曰：「妙壽院歟」。時適有大坂之軍而其事遂閣不果[18]。

據此，慶長十九年(1614)，林羅山向德川家康建議在京都創建學校，讓惺窩(文中所說的「妙壽院」)來主辦此事，但是由於此年冬天的大坂之戰(「大坂冬之陣」)而未能實現[19]。但是這個規劃後來導致了寬永九年(1632)林羅山家塾的設置。

---

15 以往所沒有注意到的是，以「誠信之交」致力於朝鮮外交的雨森芳洲的思想，正是繼承了惺窩的這種人類觀。

16 參見拙稿〈東アジアの書院について——研究の視角と展望〉(《東アジア文化交渉研究》別冊2，關西大學文化交涉學教育研究據點，2008)。

17 姜沆，〈五經跋〉，《惺窩文集》續卷3(《藤原惺窩集》上冊)，頁299。

18 林羅山，〈惺窩先生行状〉(《林羅山文集》卷40)；石田一良、金谷治，《藤原惺窩 林羅山》，頁194。

19 鈴木健一，《林羅山年譜稿》(ぺりかん社，1999)，頁39。

除此之外，惺窩還曾向姜沆打聽朝鮮的科學考試、祭祀孔子的釋奠等[20]。衆所周知，科舉考試事關培養人材，而釋奠也是在朝鮮太學與鄉校、書院等學校内的孔子廟中舉行的活動。

與此相關，還有一位受到惺窩熏陶的人物有赤松廣通。赤松廣通(1562-1600)是戰國時代一個好學的大名，天正十三年(1585)，豐臣秀吉賜與他但馬竹田城，天正、文祿年間從事於惺窩。廣通也是還俗後的惺窩的庇護者。惺窩、姜沆、廣通在京都伏見的廣通宅邸中所進行的交往已成爲近世日韓文化交涉史上的佳話，在廣通的援助下，惺窩依據朱子學訓點了《四書》、《五經》；廣通請姜沆抄寫《四書》、《五經》以及朱子學方面的相關書籍，這些抄本現在收藏於日本國立公文書館内閣文庫中；廣通還爲姜沆準備了回國的路費等等，這些事實皆廣爲人知[21]。

廣通醉心於儒教，較之惺窩是有過之而無不及，對此，姜沆在《看羊録》中這樣寫道：

> 日本將官盡是盜賊，而惟廣通頗有人心。日本素無喪禮，而廣通獨行三年喪，篤好唐制及朝鮮禮。於衣服飲食末節，必欲效唐與朝鮮。雖居日本，非日本人也[22]。

由此可見，廣通不僅喜好中國、朝鮮之禮，實行儒教式的三年之喪，甚至在服裝飲食等細節方面也要效仿中國、朝鮮，雖在日本，但讓人感覺他不是日本人。《看羊録》中還有這樣的記述：

> (廣通)又嘗得我國五禮儀書，郡學釋菜儀目。於其但馬私邑督立孔子廟。又制我國祭服祭冠，間日率其下習祭儀[23]。

20 姜沆，《看羊録》(《睡隱集》所收，疏・賊中聞見錄)中記有：「又問臣以我國科舉節次及春秋釋奠。」

21 參見阿部吉雄，《日本朱子學と朝鮮》中的〈藤原惺窩と朝鮮儒學〉一節。

22 姜沆，《看羊録》(《睡隱集》所收，疏・賊中聞見錄)。

23 同上。

據此，廣通得到朝鮮的「五禮儀書」與「郡學釋菜儀目」，在自己的領地但馬修建孔子廟，同時還製作朝鮮風格的祭服與祭冠，令其家臣實習孔子廟的釋奠儀禮。這裡所說的「五禮儀書」，大概是指成宗十一年(1475)成書的朝鮮王朝一代的禮典《國朝五禮儀》或是其同類的書。「郡學釋菜儀目」這一文獻具體不詳，不過由於所谓「郡學」是指在朝鮮各地設置的國立學校——鄉校，這是在鄉校舉行的釋奠(釋菜是其簡略形式)的儀軌，因此，可以推斷，「郡學釋菜儀目」是如收錄於《國朝五禮儀》卷2的〈州縣釋奠文宣王儀〉一類的文獻。順便提一下，在中國的近世，地方國立學校(州縣學)的釋奠規範則是以朱熹的草案爲基礎的《紹熙州縣釋奠儀圖》,《大明會典》卷84中不僅記有春秋仲月上丁日舉行的「祭先師孔子」(即釋奠)，同時還記載著每月一日舉行的「釋菜」儀注。這些則成爲朝鮮釋奠儀禮之規範。可以推測，廣通在這些儀禮書之基礎上，跟姜沆與惺窩等學習並實踐釋奠儀禮[24]。

惺窩在廣通死去時所作的〈悼赤松氏三十首〉中有下列記載：

> 朝鮮刑部員外郎、博士姜沆傳授以五經四書等道之後，復行斷絕已久之釋奠之式、試科之儀。本國煌古之世亦曾盛行，菅右相道眞公之遺稿中亦多有述及也[25]。

也就是說，廣通除釋奠之外，還向姜沆請教過有關「試科」之事。所謂「試科」，指錄用官僚的考試即科舉。惺窩也曾向姜沆詢問過同樣的問題，這一點

24 另外，惺窩的〈呈赤松氏 並序〉(《惺窩先生文集》卷2)中有「能化人心務攬雄 右庠講學得精窮」一語，太田青丘氏將其中的「右庠」解釋爲「鄉校」，認爲廣通設置了學塾(太田《藤原惺窩》頁57，59)，此見解並不正確。如果只是庠，則如《禮記・學記》中的「黨有庠」那樣意指鄉村的學校。但是，所謂「右庠」是指武學，即爲習武之人開辦的學校。南宋的洪咨夔的《平齋文集》卷23〈馮去疾除武學學博士制〉中記有：「善用兵者，不學古兵法而圯下一編，亦詎容無師。慶曆置右庠之意昉此爾。」這裡的「慶曆置右庠」，是指北宋的慶曆三年五月設置武學一事(《宋史・仁宗本紀三》)。〈呈赤松氏 並序〉的內容只不過是敍述與家臣一起嘗試「伎藝」講習「武事」之事，將武士們這種文雅的聚會比喻爲武學而已。

25 〈悼赤松氏三十首〉，原文是日文。《惺窩先生倭謌集》卷5(《藤原惺窩集》上冊，頁236)。

我們剛剛闡述過。

上述這些惺窩的活動也傳到了朝鮮。朝鮮王朝後期著名的實學家李德懋(1741-1793)[26] 在其《青莊館全書》卷64〈蜻蛉國志・人物〉中寫道：

> 藤原肅。字斂夫，號惺窩。京極黃門定家之孫，而爲純之子也。性聰明，於書無不通。祝髮爲浮屠，法名蕣，稱妙壽院首座。雖讀佛書，志在儒家。嘗慕中原及朝鮮，欲入大明，遇風而還，欲渡朝鮮，因師旅而止。
>
> 朝鮮員外郎姜沆，來客於赤松氏，見斂大夫，加稱譽焉。日本儒者，惟讀漢唐注疏，而斂夫自據程朱訓詁，其功最大。家康聞其才賢，築室給米，俱辭不受。爲家康，嘗講貞觀政要十七史。
>
> 獨與其弟子若州小將勝俊左兵廣通遊曰：「日本將官、盡是盜賊。惟廣通有人心」。通，桓武之九世孫。篤好六經，雖風雨馬上，未嘗釋卷。日本素無喪禮，而通獨行三年喪。篤好中原之制、朝鮮之禮，雖衣服飲食末節，必欲效焉。又得朝鮮五禮儀及郡學釋菜儀，督其但馬私邑，立孔子廟，製朝鮮祭服，率其下習祭儀。托寫六經於姜員外，潛以銀錢助之，以資歸路。
>
> 林道春、那波道圓、堀正意、菅原德菴、松永昌三、三宅寄齋之屬，皆出蕣首座之門。

對於這個文章，現在不作贅釋，但此記述是朝鮮學者對惺窩的言行與思想特色進行的極其準確的概括。

如上所述，對中國文化充滿憧憬的惺窩在志同道合的赤松廣通的庇護下，積極參閱當時流傳到日本的漢籍之外，還向中國與朝鮮的學者、尤其向姜沆熱心學習，獲得了以朱子學的普遍之「理」爲基礎的新的思想境界。他就具有了一種新的思考，即不論國籍、身份如何，所有的人都具備一種善的天賦素質—

---

26 《한국민족문화대백과사전》(韓國民族文化大百科事典)第17冊(한국정신문화연구원，1995)。

—「理」。可以說，正是從任何人都有向善發展的可能性這一視點出發，惺窩才培養了許多優秀的人材。他向姜沆詢問科舉與釋奠儀禮也是與教育有一定的關係，因爲科舉與人才培養有關，而釋奠本來就是使學問教育神聖化的學校內的儀禮。惺窩之所以與林羅山一起提出建立學塾的設想，並且培養了很多人才，正是與他這種思想之根本息息相關。

二　松永尺五、堀杏庵、德川義直

惺窩立足於朱子學之普遍主義，熱心於《大學要略》等的講學、以及培養門徒。惺窩門下，林羅山、松永尺五、石川丈山、堀杏庵、那波活所、三宅寄齋等著名學者輩出。關於林羅山稍後再論，在此首先探討松永尺五與堀杏庵。他們都很好地繼承了惺窩的學風。

松永尺五(1592-1657)是著名俳句詩人松永貞德之子，以博覽強記聞名。寬永五年(1628)，他於京都西洞院二條南設立家塾「春秋館」，這是當時在京都最早期的漢學塾[27]。之後，他還開設了「講習堂」、「尺五堂」兩個學塾，門下弟子超過五千人，也作爲優秀的教育家而馳名[28]。關於講習堂授課時的盛況，尺五的行狀中寫道：

> 朝暮講聖經不斷，貴介公子、縉紳武辨之輩，羅轎交跡而來聽焉[29]。

據此記載，尺五朝夕講解儒教經典，不管是朝臣還是武士，大批聽講者從遠處蜂擁而來。就在不久前在學術教育上還是寺院佔絕對性優勢的京都，尺五開設的漢學塾的確是一大壯觀，必將成爲改變時代機運的契機。伊藤仁齋也曾

---

27 大江文城，〈松門の祖尺五とその子孫〉中有：「尺五之春秋館，與得庵之生白堂同爲最早開設之學塾。」大江，《本邦儒學史論攷》(全國書房，1941)，頁145。另外，講習堂後來至明治二十二年(1889)廢校爲止，由其子孫維持了十代，二百五十餘年。

28 德田武，〈『尺五堂先生全集』解題・解説〉，《尺五堂先生全集》(ぺりかん社覆刻，2000)所收。

29 〈尺五堂恭儉先生行状〉，《尺五堂集》乾卷(《尺五堂先生全集》所收)。

聽過他的講書[30]。尺五還在寛永十四年(1637)見到了從江戶來到京都的朝鮮通信使製述官權侙(號菊軒)，並且相互以詩應答[31]，在其晚年的慶安四年(1651)，於「尺五堂」舉行了由漂泊到日本的明人陳元贇傳授的釋菜儀禮，這些都是不可忽視的事實[32]。

尺五的弟子有木下順庵、安東省庵等人。木下順庵是在朝鮮也很有名的淵博的學者[33]，順庵門下又輩出了補佐將軍家繼的新井白石，精通朝鮮語，致力於幕府、對馬藩與朝鮮之間外交交涉的雨森芳洲等。其實，新井白石入順庵門下也是緣於天和二年(1682)白石請朝鮮通信使製述官成琬爲自己的詩集《陶情集》作序[34]。安東省庵，因爲眞誠地支援流亡到長崎的中國學者朱舜水而聞名。此外，與尺五、順庵密切交往的朱子學者中有貝原益軒。衆所周知，益軒在日本最早開設《近思録》的講筵，著有《和俗童子訓》等教育方面的很多論著，被稱爲「本邦教育學之祖」[35]。這種惺窩的學派中所看到的教育與學塾的發展、以及貫穿於他們的開放性與某種國際性，一定是惺窩的靈活而且廣泛的視點所帶來的影響。

另外，與林羅山、松永尺五、那波活所一起被並稱爲惺窩門下四天王的堀杏庵(1585-1662)曾效力於尾張的第一代藩主德川義直(1600-1650)。義直獎勵儒教，他於寛永年初聽從杏庵等人的意見，在名古屋城內修建了孔子廟[36]。據羅山寛永六年(1629)十二月所作的〈拜尾陽聖堂〉(《林羅山文集》卷64)記載，那

30 堀勇雄，《林羅山》(吉川弘文館，1964)，頁106-106。

31 〈和見與菊軒之詩韻〉及〈又次丁丑試毫之韻〉，《尺五堂先生全書》卷4(《尺五堂先生全集》所收)。

32 〈釋菜式〉，《尺五堂集》坤卷(《尺五堂先生全集》所收)。

33 松田甲，〈朝鮮に名を馳せる木下順庵〉，《日鮮史話》第五編(朝鮮總督府，1929)所收。

34 新井白石，《折りたく柴の記》上(松村明校注，岩波文庫，1999)，頁71-72；申維翰，《海游録——朝鮮通信史の日本紀行》(姜在彦譯注，東洋文庫，平凡社，1974)，頁8，326。

35 有關貝原益軒的教育思想，江森一郎，《「勉強」時代の幕開け——子どもと教師の近世史》(平凡社，1990)頗有見解。他認爲：「益軒的主張幾乎全部都能在朱子學的體系中找到其根據」(同書，頁179)。

36 堀勇雄，《林羅山》，頁279。另外，小松原濤指出，陳元贇可能參與了尾張孔子廟設立一事。小松原，《陳元贇の研究》(雄山閣出版，1962)，頁302。

個孔子廟裏，塗著泥金畫的小龕中安置堯、舜、禹、周公、孔子的金像，前面的桌上放有籩豆、瑚璉、犧尊、雷尊等祭器，再前面的方桌上則放置著馱在龜背上的筮筒與香爐等，左右兩邊的墻上畫有五彩的樂器，龕之前垂著金線織花錦緞的帷幕。通常認爲這種樣式是由惺窩、姜沆傳授給堀杏庵的，龕與金像現存於名古屋的德川美術館中[37]。堀杏庵在製作「歷聖大儒像」(後述)時也曾與羅山磋商[38]。除此之外，如后所述，義直也積極地援助林羅山修建孔子廟。

寬永十三年(1636)，義直命令杏庵的門徒深田正室在城下設立「學問所」以教育藩士子弟[39]。此學問所之詳情不太清楚，不過這個學問所成爲名古屋藩校「明倫堂」之源流，這比會津藩的保科正之、備前岡山藩的池田光政等人設置同類設施要早三十年，應是日本最早設立的藩校[40]。

三　林羅山

林羅山(1583-1657)原來就學於京都建仁寺，後來拒絕出家，一直專注於朱子學，這種經歷與惺窩非常相似。慶長九年(1604)，羅山第一次遇到了年長其二十二歲的惺窩，並拜惺窩爲師。之後，羅山在幕府的文書行政、編纂歷史書、設置學塾、培養門人、應接朝鮮通信使方面做過很多工作，這些都廣爲人知。

我們先粗略地描寫羅山設立家塾以及孔子廟的經過。寬永七年(1630)，將軍家光捐贈給羅山在江戶的上野忍岡設立「學寮」的土地與資金，羅山於是在那裏修建了小型的塾舍與書庫。這就是後來的昌平坂學問所(湯島聖堂)的前身。二年後的寬永九年(1632)，在前面提到的尾張的德川義直的援助下，在此地修建了先聖殿(孔子廟)。圖1即是當時的孔廟圖。義直後來又贈與了孔子像、

37 山本泰一，〈尾張徳川家初代義直の儒學尊崇とその遺品について〉，《金鯱叢書 第二十三輯——史學美術史論文集》(思文閣出版，1996)所收。

38 杉原拓哉，〈狩野山雪筆歷聖大儒像について〉(《美術史研究》第30冊，早稻田大學，1992)。

39 西村時彥，《尾張敬公》(興風書院，1910)，頁86-87。

40 笠井助治，《近世藩校の總合的研究》(吉川弘文館，1960)，頁2，274。最早的藩校在哪裡要根據藩校的定義來看，因此不能一概而論。不過，大石學編，《近世藩制・藩校大事典》(吉川弘文館，2006年)這一最新研究中，也是將義直設立的學問所當作最早期的藩校來介紹的(同書頁26)。

顏回・曾子・子思・孟子四賢像、義直親筆寫的「先聖殿」扁額、以及各種祭器，翌寬永十年(1633)二月，羅山在先聖殿首次舉行了釋菜[41]。堀杏庵也參加了此次釋菜[42]。姜沆——藤原惺窩、赤松廣通——堀杏庵——德川義直，以此系統繼承下來的學塾、孔子廟構思至此終於收穫了第一次成果。

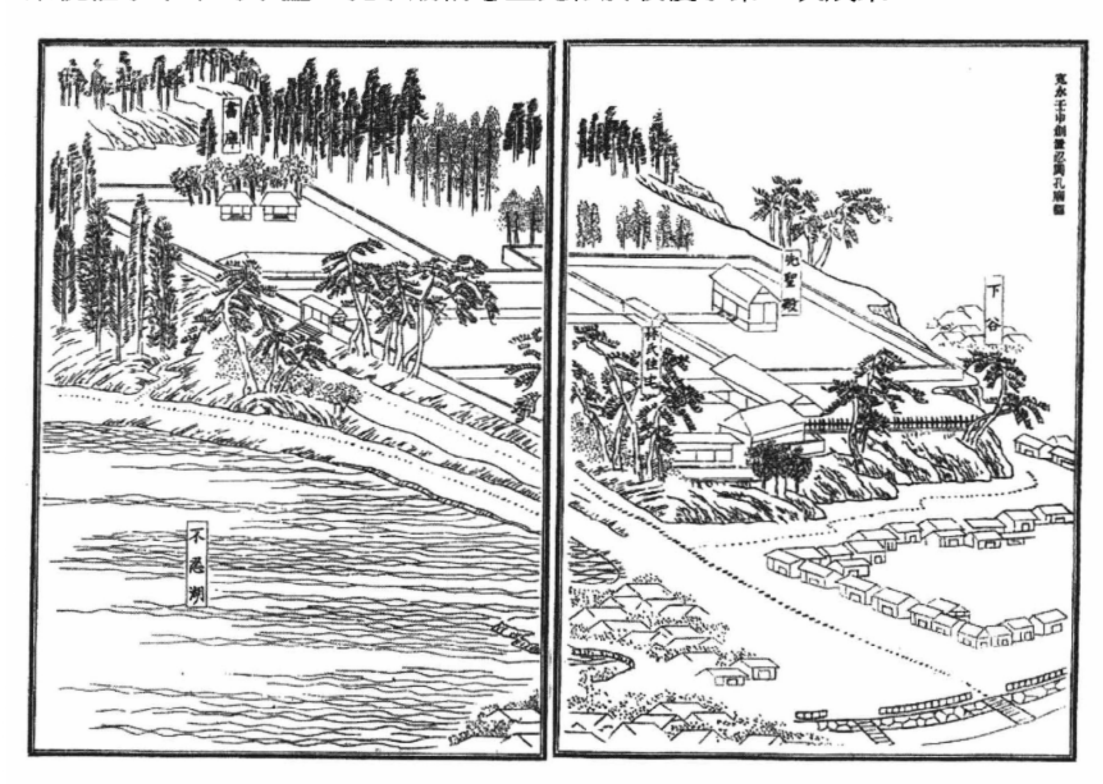


圖1　寬永九年的孔廟圖

(出自《昌平志》卷1〈廟圖誌〉，《日本教育史資料》第7冊〔臨川書店複製，1970〕)

除此之外，羅山還讓京都的畫家狩野山雪描繪了「歷聖大儒像」，即伏羲、神農、黃帝、堯、舜、禹、湯王、文王、武王、周公、孔子、顏子、曾子、子

41　以上參照：犬冢遜《昌平志》卷1〈廟圖誌〉及卷2〈事實誌〉，林羅山〈武州先聖殿記〉(《林羅山文集》卷15)，鈴木健一《林羅山年譜稿》，堀勇雄《林羅山》，以及和島芳男《日本宋學史の研究》(增補版，吉川弘文館，1985年)中的〈德川義直の好學と林門の發展〉。

42　〈頤貞先生年譜〉(《汲古》1，汲古會，1918年)，寬永十年之條。參照注37所引的山本論文注(37)的引用。

思、孟子、周惇頤、張載、程顥、程頤、邵雍、朱熹的畫像二十一幅，並於寬永十三年(1636)請朝鮮通信使副使金世濂(號東溟)爲之題贊。這些畫像在舉行釋奠時被懸挂在殿內，現有保存[43]。金世濂當時四十四歲，曾經及第文科狀元，歷任禮曹左郎、修撰知製敎、司諫院正言，回國後擔任過大司憲、弘文館提學、都承旨、戶曹判書，是個豐有教養的名臣[44]。

另外，羅山於寬永十一年(1634)，還將幕府賜與的故駿河大納言德川忠長的舊邸移建到先聖殿旁邊，用來當作「書院」即授課之處(講義所)[45]。

這樣一來，作爲教育設施的學塾及孔子廟逐步完善起來，這意味著中國、朝鮮式的「廟學制」已具備了基本形式。所謂廟學制是指「依廟立學」，眾所周知，唐代以後，除了在中國的太學與州縣學普遍實行以外，在民間的書院裏往往也並設學舍與孔子廟[46]。在這一方面，朝鮮的情況也完全相同，羅山具備了與此相同的形式，非常值得矚目。

羅山的學塾、孔子廟雖然簡陋，但是其規模相當大。羅山曾豪言壯語道：「雖古之國學亦不能加」(〈武州先聖殿記〉,《林羅山文集》卷15)，也就是說他的學塾的規模已超過了日本古代的國學(地方上的國立學校)。如上所述，幕府與大名對羅山經營家塾給以各方支援，開闢了官立化的道路，羅山的家塾以後作爲「昌平坂學問所」而成爲教育幕臣子弟的幕府經營學校，對日本的文教政策整體帶來了很大影響。

修建教育設施，原本就是羅山長年以來的夙願。前面已經提到過，慶長十

43 〈聖賢像軸〉(《林羅山文集》卷64)，《昌平志》卷3〈禮器誌〉。現在，這些畫中，周惇頤、張載、程顥、程頤、邵雍、朱熹這六幅藏於筑波大學，其餘十五幅收藏於東京國立博物館。《筑波大學附屬圖書館特別展　江戸前期の湯島聖堂--筑波大學資料による復元研究成果の公開—》(筑波大學日本美術史研究室・筑波大學附屬圖書館，展示圖録，2005年)，《帝室博物館藏釋奠器圖篇》(帝室博物館學報第7冊，帝室博物館，1935年)中，分別登載有這些畫像的照片。有關這兩本圖録，前者得到筑波大學的堀池信夫教授，後者得到本大學的高橋隆博教授之指點。

44 《한국민족문화대백과사전》(韓國民族文化大百科事典)第4冊。

45 《昌平志》卷2〈事實誌〉。

46 關於廟學制，黃進興，〈傳統中國における孔子廟祭祀とその宗教性〉(林雅清譯，吾妻重二、二階堂善弘編，《東アジアの儀禮と宗教》雄山閣出版，2008）頁152-153中有說明。

九年(1614)羅山三十二歲的時候，他向家康建議想在京都建學校，在此之前的慶長十七年(1612)，羅山與家康曾經有過下列的對話。此中的「道春」「春」均指羅山。

> (家康)謂道春曰：「方今大明亦有道耶。卿以爲如何」。
> (羅山)曰：「有之。春雖目未見之，於書知之。夫道者，非窈窈冥冥而在君臣、父子、男女、長幼、交友之間。今也大明，自閭巷自郡縣至州府，無處處不有學校。皆所以教人倫，而以正人心善風俗爲要。然則果有道乎」[47]。

在此羅山指出，在明朝，自閭巷至郡縣、州府到處都設置學校，教人倫，正人心，普及教化。閭巷的學校是指書院、家塾等民間教育設施，郡縣、州府的學校是指官立學校。可見羅山是把中國的學校看作理想的典範，寬永七年(1630)羅山家塾的設立可謂初步實現了這一理想。

羅山的腦海中一直有中國的學校的意識，這也可以從其他發言中看得出來。寬永二年(1625)竣工的寬永寺[48]的黑門與他的家塾相隣接，有人提出聖堂(孔子廟)位於佛寺的旁邊是否妥當這一問題。羅山回答說：

> 中華先儒書院文房，與梵字(寺？)相接者多。何必爲妨哉。且賜此別墅時，未有黑門[49]。

在此，羅山將其家塾比作中國的「書院文房」。可見，羅山是在強烈地意識到中國或者仿效中國的朝鮮之書院與學塾。

---

47 〈對幕府問〉，《林羅山文集》卷31；石田一良、金谷治，《藤原惺窩　林羅山》，頁206。

48 有關寬永寺的記述，依據《國史大辭典》第3卷(吉川弘文館，1982)。

49 據林鵞峰《後喪日録》(國立公文書館内閣文庫藏，寫本)明曆三年丁酉四月朔之條。這裡所說的黑門指寬永寺的大門，這一點由犬冢遜《昌平志》卷1的廟圖誌中「黑門即寬永寺外門」之記述可知。

四　林鵞峰

1

羅山於明曆三年(1657)去世，他的第三子林鵞峰(1618-1680)繼承了他的遺志。從此時起，上野忍岡的林家學塾年年擴大。下面，將石川謙進行的整理稍加修改，抄錄如下[50]：

先聖殿(孔子廟)　　改建(寬文元年 1661)
書院　改建及擴建(寬永十一年 1634)，另外，書院被賜與弘文館之稱(寬文三年 1663)
塾舍　　增設北塾(寬文十年 1670)
書庫　　兩棟(與寬永時代創設時保持不變)
國史館　爲編纂《本朝通鑑》而建(寬文四年 1664)

其中，寬文元年(1661)的改建工程，如《昌平志》卷2〈事實誌〉中「雖云私學，實係官役」之記載，雖說是林家的私塾，但是受到了幕府各方面的援助，規模很大。

首先是先聖殿，横寬5間[51]，原來朝西，至此改爲朝南。在東西兩邊各附設了横寬2間的廡殿，使其成爲小鳥展翅的形狀。殿內正面安置神座即孔子像，前面放著桌子與香案。大殿外掛著德川義直親筆題寫的匾額「先聖殿」。在正門的東西兩側則分別造了横寬四間的走廊，並使其朝北與先聖殿相對，在正門内放置了一個水盤。另外，除正門之外還設有一個外門，正門名爲「杏壇門」，外門名爲「入德門」。在外門「入德門」之下的懸崖上鑿出新的階梯，使人們從下谷的市街可直接登上殿來[52]。

50　石川謙，《日本學校史の研究》，頁170。

51　「間」是日本建築柱子和柱子的間距，約1.82公尺。——譯者注

52　《昌平志》，卷1，〈廟圖誌〉；卷2，〈事實誌〉；林鵞峰，〈重修武州先聖殿記〉(《鵞峰林學士文集》卷3，ぺりかん社覆刻，1997)。

另一方面，先聖殿西側的書院(講義所，後來的弘文院)中設置了前廳(接待室)、後堂、歇房(休息室)等，在其北側爲了編纂《本朝通鑑》修建了橫寬15間的修史館(國史館)。周圍除了百餘棵櫻花樹之外，還種植了梅、杏、桃李各幾十棵，在當時，成爲一大景觀勝地[53]。這大概也是模仿中國傳統的書院往往被建成风景胜地这一做法[54]。這些建築的布局與構造見圖2與圖3。



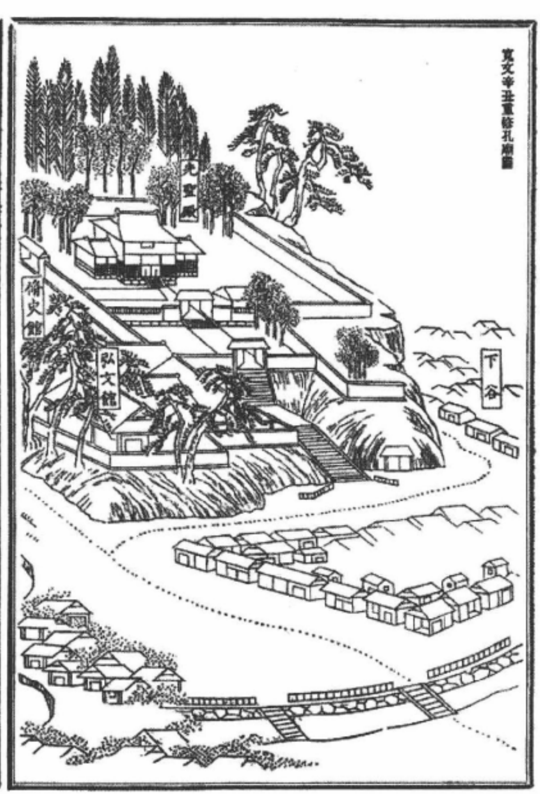


圖2　寬文元年重修孔廟圖

(出自《昌平志》卷1〈廟圖誌〉，《日本教育史資料》第7冊)

53　《昌平志》，卷1，〈廟圖誌〉。

54　朱熹〈衡州石鼓書院記〉(《朱文公文集》卷79)中，關於書院云：「往往相與擇勝地，立精舍，以爲郡居講習之所。」

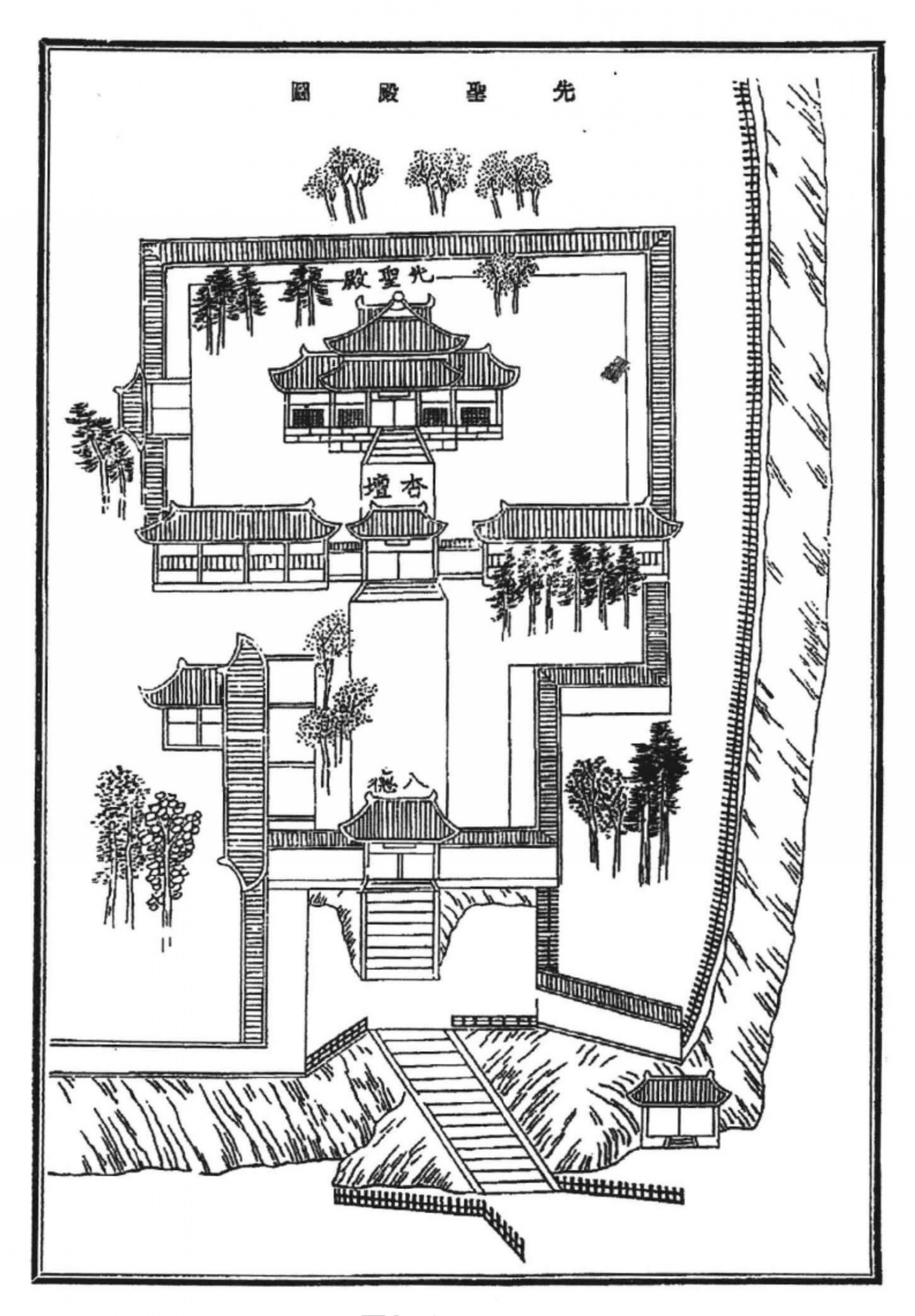


圖3 先聖殿圖

(《昌平志》卷1〈廟圖誌〉〔出自『日本教育史資料』第7冊〕)

如此，林家學塾在幕府的援助下逐漸發展爲符合儒教教育學校標準的設施。在寬文三年(1663)，學塾被賜與弘文院之稱號之後，鵞峰自稱爲「弘文院學士」，後來編輯的文集也叫做《鵞峰林學士文集》。所謂學士，原本是指中國起草天子詔勅的最高級學人——翰林學士，在日本卻不存在這種的官職。鵞峰的這個自稱也表現出了他要仿照中國文化的意識。

2

鵞峰不僅擴建了建築物，對學塾的組織也進行了整備。明曆二年(1656)，鵞峰就家塾的運營制定了一些明文規定。這些規定在以往的研究中似乎並沒有注意到，抄錄如下[55]：

門生講會式

一　每月三日、十三日、廿三日爲式日，自申刻衆會議釋二座，至亥刻可退去事

一　今晚使春信講論語二字義并説其由來，而會衆十人之内，伯元以爲先輩故爲一座，其餘不拘次第，以鬮定其列事

一　講中有疑義，縱雖爲末座，講畢而後可有問難，彼此共不可挾不平之心事

一　衆中同士催此會，則相互宜講磨，而不可有疑阻也。優者不可自負，劣者不可含怒，在他所不可背語事

一　會席不可設酒飯。若飽飲食，則有佚遊之弊歟。但茶菓可依時宜事

一　甲當講日，若有故障，則可兼告其趣於乙，乙亦有故障，可并達之於丙，其餘傚之焉

一　宅近者，可使其僕從先歸，而及歸期呼之。宅遠者，戒之以無門前喧事

55　下列「門生講會式」、「月課式」、「講筵式」、「來問日式」均爲《鵞峰林學士文集》卷51所收。

一　先年各講大學時所示諭條件，不可有違變事

一　十人之外有欲列此會，先爲聽衆而后可追加講衆，而同可守前件之旨事

右九箇條，因衆中之求，所以定之也

丙進七月三日

講衆次第　拈鬮定之

林春信　歲十四　　　　坂井伯元　歲三十四

野口永安　歲四十九　　奈須元格　歲二十六

兒島道慶　歲二十三　　人見友元　歲二十

畠正適　年齡不詳　　　人見正竹　年十七

坂井以仙　年齡不詳　　小安　年齡不詳

大原延清　歲十八

右十一人

有所望人，則可追加之。後日春貞，春安加之

翌明曆三年(1657)，他又規定〈月課式〉及〈講筵式〉如下[56]：

月課式

一　朔望及月末登　營不可懈焉。其餘有　官召，則不可俟駕也。

一　二十日參　廟

一　每日可拜　考妣神主，每月忌日參墓，不可怠焉。凡朔望、俗節、分至等，祭奠不可闕焉。所謂事亡如事存者，豈不思之乎。

一　每月三日、十六日、二十一日、二十六日定爲講日，講後可使諸生相代講一書，其式在別紙。且此外暇日可教授兒輩也

一　每月五日、十三日、二十四日，可接遇諸生來問，其式在別紙。孟子曾戒好爲人師，如餘孤陋寡聞，學問無餘，則豈好之哉。然

56 另外，此時已經制定了新的〈門生講會式〉(《鵞峰林學士文集》卷51)，但只是成員有所更換而已，內容與明曆二年的規定基本相同。

人資於己者，不可不應焉。故曰，惟教，學半，可不知之乎。噫，得英才教育之，樂雖非餘所任，然諸生勉旃

一　每月出題，使諸生作爲詩文，所謂載道之器，不可廢之。在餘，則以文會友之彷彿乎。在諸生，則稽古多識之補助乎。若夫志之所之無邪，則彬彬君子可庶幾也

一　經史子集萬卷，堆堆不讀破之，則不可謂博識也。正心誠意、致知格物，不會得之，則不可以修身也。其身不修，則不可克家也。然則朝夕晝夜，雖終食之間，不可怠惰也。每日之課，積爲每月之課，每月之課，積爲一年之課。豈徒一年而已哉，終身之課亦可如此。朱子謂，凡事自立章程，勿令心志流漫，善哉

明曆三年丁酉之冬

講筵式

一　每月三日、十日、十六日、二十一日、二十六日爲定日。若有公務事故，則延可及翌日

一　集會以辰之半爲限，列座次第以早至者可爲上。若後期末至之人，可在壁後次座

一　所講有疑難，則可有問訊

一　非着袴被道服者，則不可入講席

一　睡眠缺伸者，懶倦之所溢也，可戒焉

一　不執相見之禮者，不可濫入焉

一　門前各可戒其僕從之喧囂

明曆三年丁酉之冬

此外，鵞峰同時還制定了〈來問日式〉，規定每月的五日、十三日、二十四日接受校外來者的提問，相當於現在的「答疑時間office hour」。

這些規定的特徵可以大致概括爲以下幾點：

一，這是日本近世時期最早的用明文規定下來的校規。其內容規定每月定期舉行門生的「講會」（由代表者講說儒教經典之內容）、「月課」（講義與學生的報

告)、「講筵」(正式講義),實施規則極其詳盡具體。

二,重視自發性。這一點可以從以下規定中看出:如有疑問,即使是末座的人也可以提問(〈門生講會式〉、〈講筵式〉);互相切磋琢磨,不可以猜疑或阻礙對方(〈講筵式〉)等等。

三,尊重平等,不拘泥於年齡與身分,崇尚自由,不追求拘束與嚴格。這一點可以由以下事項而得知:用抽籤的方式(「拈鬮」)來決定講說者;切磋討論時優勢者不可以自負,劣勢者不可以含怒(〈門生講會式〉);聽講時早來者坐上座(〈講筵式〉);每月在規定日期內接受校外來者的提問(〈來問日式〉)等等。

四,學生的年齡跨度很大。據〈門生講會式〉來看,在清楚年齡的學生之中,最年輕的是十四歲的林春信(鵞峰之子),最年長者是四十九歲的野口永安。

五,重視紀律與禮節。這一點表現爲:塾內不可以帶入酒類與食品(〈門生講會式〉);禁止睡眠,打哈缺等動作;見面不打招呼者不讓進入塾內(〈講筵式〉)等。

六,重視《四書》的講解。這一點可以從〈門生講會式〉上講解《論語》與《大學》而得知。

七,不僅是《四書》,力圖使學生學識淵博,博覽經史子集等更廣範圍的典籍(〈月課式〉)。

八,每月出題,讓學生用漢文寫作詩文(〈月課式〉)。

九,鼓勵學生修身,即陶冶人品(〈月課式〉)。

十,採用儒禮。〈月課式〉中規定每月二十日要「參廟」(廟指孔子廟);每日參拜考妣之神主(父母之牌位);每月以及忌日(忌辰)掃墓;朔望、俗節、分至(春分與秋分,夏至與冬至)等時節必須祭奠祖先;入講席時必須穿「袴」(和服裙子)或者「道服」(〈講筵式〉)等規定中均可看出這點。道服指近世中國、朝鮮的儒者們穿的深衣式服裝。這裡所說的祭祀祖先的方式都是依據朱熹《家禮》的。

十一,具有同志會小組的性質。這一特點也可從〈門生講會式〉中所列出的學生人數很少而得知。可以說,此時期還殘留著濃厚的林家私塾之色彩。這種同志們相互討論的特點,與朱熹以後中國及朝鮮的書院不以科舉、出人頭地

爲目的而以「爲己之學」爲宗旨這一現象是相互關聯的。再者，這種學習研究小組式的性質，在比鵞峰稍晚一些的寬文二年(1662)，京都的伊藤仁齋創立的「同志會」中也很明顯[57]。如此看來，我們可以把鵞峰看作是仁齋的先驅。

3

如上所述，採取「廟學制」的林家學塾，在鵞峰的努力下得到很大的發展。寬文六年(1666)，鵞峰又制定了〈忍岡家塾規式〉[58]。這是規定學塾的學習課程與人員組織的規約。据此規定，學習過程分爲五科與十等。所謂五科，指經科、史科、文科、詩科、倭學的五門學科；十等，是指各門學科的成績分別分爲甲、乙以下十個等級[59]。而且，針對每一門學科都規定了具體的基準，滿足此基準即可晉升一等。

人員組織則分爲大員長、左員長、右員長、權左員長、權右員長、員實生、員特生、員秀生、萌生這九個職位，並規定了各自的地位與職責。

這種組織運營與學習課程，原本是鵞峰在幕府的命令下編纂日本通史《本朝通鑑》時，爲國史館的人員配備以及培養人材的目的而設置的[60]，學科中有「倭學」一科大概也是緣於此。學塾的運營就這樣越來越趨於完善。後來，至《本朝通鑑》編纂結束後的寬文十二年(1672)正月，原來幕府支付該書編纂用的「九十五人扶持」，即九十五人份的津貼開始可以充當家塾學生的口糧[61]，從此林家家塾的經營步入了安定的軌道。

---

57 這一年，伊藤仁齋設立家塾的同時，還與友人一起創立了「同志會」。〈同志會籍申約〉、〈同志會式〉及〈同志會品題之式〉。《古學先生文集》卷6(《古學先生詩文集》，ぺりかん社覆刻，1985)所收。

58 〈忍岡家塾規式〉，《鵞峰林學士文集》，卷51。

59 關於鵞峰的五科與十等，石川謙，《日本學校史の研究》頁171-173雖有所提及，但是其記述沒有依據鵞峰的〈忍岡家塾規式〉，因此並不正確。

60 林鵞峰，《國史館日録　第一》(續群書類從完成會，史料纂集110，1997)，頁259-261中有關於人員配備的過程以及負責人的說明。

61 〈忍岡塾中規式〉，《鵞峰林學士文集》，卷51。

小　結

本文就從藤原惺窩開始的朱子學接受問題，主要圍繞教育和學塾兩個方面進行了考察。惺窩本人對儒教文化懷抱著憧憬，而繼承其學統的松永尺五、堀杏庵、德川義直、林羅山等人，在教育思想和辦學思想上，亦強烈地意識到中國和朝鮮的先進性。

這裡要強調的，正是他們的先驅性。惺窩依據朱子學中「理」的普遍性，大膽地提出不論國籍如何人皆平等的理念，可以說這種理念的提出與近世之開幕這一歷史時期是相符合的。這種開放性，在他的國際性與門人教育方面表現得尤爲顯著。從此意義上講，朱子學者姜沆對惺窩的影響還是很大的。

松永尺五在中世學問之根據地的京都首先開設了漢學塾，召集衆多門人，而德川義直則在堀杏庵的啓發下開辦了日本最早的藩校。

林羅山先是在德川家光及義直的支援下，於江戶開設了私塾(即後來的昌平坂學問所)；寬永九年(1632)時他又依靠尾張藩主德川義直的援助建造了祭祀孔子的先聖殿。這種既有孔廟又有學舍的「廟學制」，在近世的中國和朝鮮是學校的一般形式。羅山的這些活動，意味著日本近世時期「廟學制」的成立，其意義之大是毫無疑問的。惺窩與姜沆邂逅於慶長三年(1598)，在三十四年之後，與中國和朝鮮相同的「廟學制」形式也終於在日本成立了。而繼承了羅山的林鵞峰，大概是最早把具體的校規加以明文化的人。

關於確認學問之神聖性的釋奠儀禮，也按姜沆、藤原惺窩、赤松廣通→松永尺五→堀杏庵、德川義直→林羅山→林鵞峰的順序被繼承下來。可以說，惺窩於戰國時代末期播下的種子，在教育和學塾兩方面都開花結果了。

還有一點要重新加以注意的是，林鵞峰在學塾發展上所發揮的作用，雖然迄今爲止似乎還沒有人給與相應的評價。因爲學塾的組織和規則到了林鵞峰這裡才有明確的表現。而其中的內容，與前人普遍認爲鵞峰爲人呆板的印象不同，既有對規律的尊重，又有自由之精神。鵞峰的這種思想，可以推測在其後江戶時代的教育方面發揮了重要作用。此問題留待今後再具體探討，但筆者認爲，這與鵞峰的《泣血餘滴》在江戶時代成爲儒葬的模式一事可謂同出一轍。

在鵞峰去世四十年之後，享保四年(1719)時以朝鮮通信使制述官的身份來到日本的申維翰留下了下面一段記述：

> 日本性理之學，無一可問。蓋其政教與民風，非兵則佛，郡國無庠序俎豆。又無君親喪禮[62]。

在申維翰的眼中，日本的政教和風俗「非兵則佛」，各藩也還不存在學校和釋奠儀禮。對根據「性理之學」(朱子學)而教育體制已經十分完備的朝鮮王朝後期的學者來說，抱有這種印象在某种意義上也許是自然的。可是，實際上，當時日本的教育設施在中國、朝鮮文化的啓發之下，正一步步地趨向完善。

（薄培林譯）

62 關於林鵞峰的《泣血餘滴》，在拙文〈水戸徳川家と儒教儀禮——葬禮をめぐって〉(《東洋の思想と宗教》第25號，早稻田大學，2008)中有簡單的分析。

Development of Private Schools, *Gaku-juku*, in Early Edo Period Related with China and Korea

AZUMA, Juji

Abstract

The purpose of this paper is to discuss education and the *Gaku-juku* (private schools or Confucian academies) planned in the early Edo period by followers of Zhu Xi's Confucianism, such as Seika Fujiwara, Sekigo Matsunaga, Kyoan Hori, Razan Hayashi, Goho Hayashi. These scholars accepted the educational system of China and Korea. In this context, this essay provides a re-evaluation of the educational contributions by Seika Fujiwara, Razan Hayashi and Goho Hayashi.

Keywords: Confucian Academies, Confucian Temple School System, Seika Fujiwara, Gang Hang, Razan Hayashi, Gaho Hayashi

晚明思想史上的唐伯元

朱鴻林*

摘要

廣東澄海人的唐伯元(1541-1598)是晚明著名的官員和儒者,《明史》有傳,《明儒學案》有案。唐伯元在學術史上以反對王陽明從祀孔廟和向朝廷進呈《石經大學》二事聞名。本文研析此二事的時代意涵,反映了晚明思想世界之中如下的一些明顯趨勢——學術並無定於一尊之勢,而皇權對于學術的干涉甚少;不同學派和學說仍處於競爭認受性和爭奪正統的局面,但言行不一的矛盾深受上流學者所關注;在王學致良知與朱學居敬窮理並存的學術取向之中,《大學》修身之旨成了學術論說的新目標;尊經者認為經文較之詮經之言,更可據為理解經意之所在,而偽作的《石經大學》因為有可以充實修身為本之旨的文本而大受歡迎,情形反映了新舊學術典範已在轉移,而唐伯元的解經以經的主張,儼然已是清代樸學的家法。

關鍵字: 唐伯元(1541-1598)、王陽明(1472-1529)、孔廟從祀、《石經大學》

---

* 香港理工大學中國文化講座教授暨中國文化學系系主任、人文學院副院長。
本文初稿曾在2007年11月16-18日中壢市中央大學召開的「第二屆兩岸三地人文社會科學論壇」上宣讀。

唐伯元(嘉靖二十年至萬曆二十六年，1541-1598)，字仁卿，號曙臺，明代廣東澄海縣人，萬曆二年(1574)進士，是明代後期著名的官員和儒者。《明史》有其本傳，列於〈儒林傳〉首卷，稱其「清苦淡薄，人所不堪，甘之自如，爲嶺海士大夫儀表」[1]，讚許之美，實爲書中僅見。《明儒學案》也有他的學案，列於〈甘泉學案〉末卷，並且收錄了他的全部經解文字以及十多首論學書[2]，顯示了黃宗羲(1610-1695)對他的重視。

其實唐伯元是晚明思想史上有重要性而現代研究尚未充分注意的人物。唐伯元在明代學術思想史上的重要性，建基於萬曆十三年(1585)他向朝廷抗議王守仁(陽明，1472-1529)從祀孔廟以及要求頒行他所疏解的《古石經大學》二事。由於《明史》和《明儒學案》都未收錄直接關係到這二事的兩篇奏疏，唐伯元的思想及其時代意涵也未能獲得學者應有的注意。本文主要從論析這兩篇奏疏開始，來看王陽明學說的認受性達到高峰時，一種有代表性的非議和取代王學之說的構思和做法。

一、唐伯元簡歷[3]

唐伯元嘉靖四十年(1561)由澄海縣學廩生中廣東鄉試，萬曆二年(1574)中進士。同年閏十二月之任江西萬年縣知縣，次年十月改知江西泰和縣。萬曆八年(1580)升南京戶部主事。十二年(1584)署南京戶部郎中事。是年十一月，朝廷從祀王守仁、陳獻章(白沙，1428-1500)、胡居仁(敬齋，1434-1484)於孔廟[4]。

---

1 張廷玉等，《明史》(北京：中華書局，1974)，卷282，頁7257。

2 黃宗羲，《明儒學案》(北京：中華書局，1985)，卷42，〈甘泉學案六〉之〈文選唐曙臺先生伯元〉，頁1005-06(2008修訂本，頁1002-03)。

3 本節所述唐伯元傳略，主要根據唐伯元《醉經樓集》附刻的三篇碑傳性質文字：(1)唐伯元鄉友周光鎬撰〈明奉政大夫吏部文選司郎中曙臺唐公行略〉，(2)唐伯元友人郭惟賢撰〈明故奉政大夫吏部文選司郎中曙臺唐公墓誌銘〉，(3)唐伯元兒子唐彬撰〈乞賜易名疏〉。其他徵引，另外出注。按，唐伯元《醉經樓集》現存有乾隆十四年(1749)刻本，道光二十九年(1849)補刻本以及光緒二年(1876)重刻本，均原文六卷，並有「奏疏附刻」八篇、「續附刻」二篇。筆者整理的點校本《醉經樓集》(中央研究院歷史語言研究所出版中)，另有「醉經樓集集外文」、「唐伯元傳記補遺」、「唐伯元著作目錄」、「唐伯元交遊文字」四種附錄。本文所引《醉經樓集》為道光補刻本。

4 《明神宗實錄》，卷155，萬曆十二年十一月庚寅。

次年春天，唐伯元上疏抗議陽明從祀，並且進呈其所疏解的《古石經大學》，請求頒行於天下學校；是年三月，他因爲反對朝廷成命而被降三級調外，貶爲海州判官[5]。在任六個月，升保定府推官。萬曆十四年(1586)升爲禮部主客司主事。次年請告回籍。萬曆十八年(1590)起補儀制司主事。次年二月奉命參與選取宮人，是年九月同考湖廣鄉試，十月改補尚寶司司丞。萬曆二十(1592)年丁母憂回籍。二十二年(1594)冬服闋，以原官起復。後升吏部文選司員外郎，進署郎中事，參與萬曆二十三、二十四年文官銓選事情。事後獲推升太常寺(一作太僕寺)少卿，未報。二十四年七月，兩上疏自請罷歸，獲准[6]。萬曆二十五年(1597)抵家，次年卒，享年五十八歲。卒後獲贈太常寺少卿；廣東澄海縣和潮州府皆以鄉賢祀之，江西萬年縣及泰和縣皆以名宦祀之[7]。

作爲行政官員，唐伯元能幹而有惠政。初出仕時知貧瘠的萬年縣和繁劇的泰和縣，「六年之內，得薦九次，諮訪二次，考績治行獨最，紀錄卓異」[8]，因而獲升京職；並且離任之後，兩地都爲他蓋建生祠予以肯定。任官朝廷時，也有優良表現。萬曆十九年春參與選取宮人事情之後，上疏暴露了當時內宮對宮人的嚴苛和虐待，選取宮人事情在順天府尤其在宛平、大興兩縣民間引起的恐懼。此疏令明神宗皇帝對事情產生了一定的自咎[9]。最特出的政績，則是在文選郎中任上，幫助吏部尚書孫丕揚(1531-1614)制定和推行掣籤法。掣籤法是吏部在選任州縣文官時，最後以抽籤來決定其任職地方的做法。這個銓選方法的成效和長期影響還有待深入研究，但當時確曾紓減了資格及素質較高的官員避任偏遠州縣的弊病，因此獲得較多好評，《明史》也給予高度肯定[10]。萬曆年間的吏部文選清吏司，是官僚勢力角鬥的場所，也是怨府所在。文選郎中地位關鍵，因而動輒得咎；在唐伯元之前任此職的顧憲成(1550-1612)，便在萬曆二

5 《明神宗實錄》，卷159，萬曆十三年三月己卯。有關此事的最新研究，見朱鴻林，〈王陽明從祀孔廟的史料問題〉，《史學集刊》2008年第6期，頁35-44。

6 兩疏分別題作〈請告疏〉、〈再請告疏〉，見《醉經樓集・奏疏附刻》。

7 唐彬，〈乞賜易名疏〉，《醉經樓集・奏疏附刻》。

8 同上。

9 〈宮人疏〉，《醉經樓集・奏疏附刻》。

10 唐伯元在任上還編纂了《銓曹儀注》一書，記載吏部文選司的規章制度和行事習慣。

十二年五月被削籍爲民(回到無錫開始東林講學和議政的重要事業)[11]，隨後的馮生虞也被謫降極邊雜職[12]。唐伯元以清直勝任，在「前後秉選者十餘人，多獲譴責」的情況中「任滿六選」[13]，成就實在難得。他上疏自請罷歸，是因爲當時明神宗疏於政事，對於吏部推補官員的奏疏，皆不給予批答，自覺難有真正作爲而致。

作爲學者，唐伯元以堅定反對王陽明心學著名於時。唐伯元崇禮重行，居官和居鄉一以貫之，故此對王學末流信心任性而不修行檢的作風十分不滿。這態度和他的學問淵源有關。唐伯元少年時主要從父親唐天蔭問學，隆慶五年(1571)會試落第後，曾到江西信州師事名儒呂懷(嘉靖十一年、1532進士)。呂懷學出甘泉湛若水(1466-1560)，湛若水學出讓明代理學轉入精微的白沙陳獻章。在宋明理學大師之中，唐伯元最服膺的便是宋儒程顥(1032-1085)和本朝陳獻章這位師祖。在前代諸子之中，他最佩服隋唐之間的文中子王通(584?-618?)以及唐代的韓愈(768-824)。唐伯元自己酖好經學，尤其深於《易》學和《禮》學[14]。他的文集命名《醉經樓集》，正是有取於王通「心若醉六經」一語。唐氏解經，主張「解經以傳，不如解經以經；合而解則明，折而解則晦。」[15]這點獲得黃宗羲的高度重視[16]。

二、王學盛大和陽明從祀孔廟的問題

王陽明是歷史上少見的文武全才，軍功和學術並茂，既是平定江西南贛「盜賊」、南昌寧王反叛和廣西土官及瑤族亂事的勳臣，又是門徒眾多而影響

11 《明神宗實錄》，卷273，萬曆二十二年五月庚子。

12 《明神宗實錄》，卷276，萬曆二十二年八月庚戌。

13 唐彬，〈乞賜易名疏〉，《醉經樓集・奏疏附刻》。

14 唐伯元關於《易》、《禮》二經的著作，有《易注》、《禮編》二書，近人著錄見饒鍔、饒宗頤，《潮州藝文志》(上海：上海古籍出版社，1994)，卷1，頁15-17；卷2，頁40-42。《醉經樓集》卷6也有〈立後說〉、〈生母服說〉等論禮文字。

15 《醉經樓集》，卷2，〈經解〉之3。

16 《明儒學案》卷42之〈文選唐曙臺先生伯元〉選錄的〈醉經樓集解〉，包括了《醉經樓集》卷2「經解類」的全部內容。

巨大的儒學大師[17]。陽明學說最著名的是「知行合一」說和「致良知」說。「知行合一」說認爲知識和行動一體不分：「知是行的主意，行是知的功夫；知是行之始，行是知之成」[18]；「知之真切篤實處即是行，行之明覺精察處即是知」[19]；行是知之驗證，不行不足以成真知。更深一層說，意念本身也是行爲。因此，在《大學》「致知在格物」和「物格而後知至」的教旨中，「格物」和「致知」是一回事，而致知就是「致良知」，格物則是「正念頭」[20]，念頭一正，所做之事自然合理停當。良知是人天賦的美善之知，人皆有之，因感而生，不慮而應；致良知便是讓人心本有的善念發揮其應有功能，去應對人所遇到的事事物物。致良知說的重點是行，因此可以說是「知行合一」說的升華；其重要意義，在於讓人自信其心而敢於行動，學者所學因而不至流於空言。

明代官方的正統學說是程朱理學，但程朱理學發展到明代中期已經接近停滯[21]。陽明學說的興起，正好給思想文化帶來適時的活潑生機。在現實層面上，

---

17 有關王陽明學術的研究多不勝引，較為入門的現代傳記可看L. Carrington Goodrich and Chaoying Fang, eds., *Dictionary of Ming Biography 1368-1644* (New York: Columbia University Press, 1976), pp. 1408-16, Wing-tsit Chan (陳榮捷)撰傳(「Wang Shou-ren」條)；錢穆，《王守仁》(上海：商務印書館，1930)；秦家懿《王陽明》(臺北：東大圖書股份有限公司，1987)；張祥浩，《王守仁評傳》(南京：南京大學出版社，1997)。事功方面的研究，早期有Yu-Chuan Chang , *Wang Shou-jen as a Statesman* (Peking : The Chinese Social & Political Science Association, 1940)；新近有鄧國亮，《明代中葉「藤峽三征」研究》(香港中文大學哲學碩士論文，2007年8月)。

18 王守仁，《王陽明全集》(上海：上海古籍出版社，1992)，卷1，頁4(《傳習錄》上，全錄第五條)；參看陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》(臺北：台灣學生書局，1988)，頁33-35。

19 《王陽明全集》，卷2，頁42(《傳習錄》中，全錄第一百三十三條)；參看陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，頁166-68。

20 此點的深入論說，見《王陽明全集》，卷1，頁6，《傳習錄》上(全錄第七條)所說：「先生又曰：『格物』如孟子『大人格君心』之『格』。是去其心之不正，以全其本體之正。但意念所在，即要去其不正，以全其正。即無時無處不是存天理，即是窮理。天理即是明德，窮理即是明明德。』」參看陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，頁39-40。又參看黃宗羲，《明儒學案》，卷37，頁876-77(修訂本頁875-76)，〈甘泉學案一・文簡湛甘泉先生若水〉傳中黃宗羲所說：「先生(湛若水)大意謂陽明訓格為正，訓物為念頭，格物是正念頭也。苟不加學問思辨行之功，則念頭之正否未可據。夫陽明之正念頭，致其知也。非學問思辨行，何以為致？此不足為陽明格物之說病。」

21 劉宗周對於羅欽順的學術的評論，最能反映此點，見《明儒學案・師說・羅整菴欽順》條所說：「雖其始之易悟者，不免有毫釐之差，而終之苦難一生，擾擾到底者，幾乎千里之謬。蓋至是而程朱之學亦弊矣。由其說，將使學者終其身無入道之日，困之以

它又影響了考取官員的科舉內容。明朝法定尊崇朱子(朱熹，1130-1200)學說，朱子及其學派對於儒家經典的詮釋成了科舉考試的標準，但時間久了，學子趨於背誦因襲，缺乏自得，思想和學術都顯得保守陳腐。所以陽明之說一出，不啻振聾起聵，聲聞雀起，而他在軍務倥匆之中不廢講學的表現，更加收到招來之效。王陽明能以事功證明其學為有用之學，於是信從者益眾，其門人和再傳門人，既任官出仕，也居鄉講學，在政治上和在社會上顯示了日漸增加的影響力[22]。

但王門盛大之後，陽明學說的弊病也隨之顯現。致良知說的目的是行，但所重則先在於心，對於知識的獲得，相對地重領悟而不重累積，重體認而不重事證，末流便成了遊談無根，束書不觀，以空言為實行，以說良知為致良知，使到陽明鼓吹的行的哲學變成了說的哲學。更嚴重的問題是，極端的唯心思維，給任性徑情者提供了個人主義思想和行為的論據。王學發展到唐伯元活躍的萬曆時代，王門高弟如王畿(1498-1583)等崇奉的「無善無惡心之體」、「現成良知」之說非常流行，讓很多離經叛道的行為得到了理論上的依據[23]。再傳徒眾之中，有雜入佛道之旨以附會祖師宗旨而自創教說的，更有行為不檢形同俠客的[24]。不少近代學者稱之為左派王學的人物[25]，引起了治學和任官都憑真心實幹的士大夫們反感，甚至被他們視為異端。王門到處建立書院講會，聚眾講學論道，講說對象下及平民百姓[26]。日子久了，本來對於平民教育有所貢獻的表現，素質敗壞，往往還給地方官員製造麻煩。因此陽明學說之盛行，並不受到官場及傳統學界的全面歡迎。很多反對陽明從祀孔廟的人，也是從這些王門

(續)

二三十年工夫而後得，而得已無幾，視聖學幾為絕德，此陽明氏所以作也。」

22 近人研究陽明傳人講學情況而有新見的論著，可看呂妙芬，《陽明學士人社群——歷史、思想與實踐》(臺北：中央研究院近代史研究所，2003)。

23 王畿思想及其影響的最新深入研究，見彭國翔，《良知學的展開：王龍溪與中晚明的陽明學》(北京：三聯書店，2005)。

24 前者如黃省曾、焦竑、管志道等，後者如顏鈞、何心隱(梁汝元)、李贄等。

25 王門「左派」的代表人物王畿、王艮，嵇文甫《左派王學》(上海：上海書店，1990《民國叢書》本；臺北市：國文天地雜誌社，1990排印本)至今仍有參考價值。嵇文甫的相關論著，還有《晚明思想史論》(上海：上海書店，1990《民國叢書》本；北京：東方出版社，1996)，又見《嵇文甫文集》中(鄭州：河南人民出版，1990)。

26 王艮、羅汝芳的例子最為顯著。近期相關研究，見龔杰，《王艮評傳》(南京：南京大學出版社，2001)；吳震，《羅汝芳評傳》(南京：南京大學出版社，2005)。

後學的表現反推陽明學說原有毛病開始的。

朝廷將儒者從祀於孔廟，使之能在天下儒學接受祭禮，是帝制時代政治上和文化上的大事。事情不只是國家最高規格地肯定和表彰個別儒者或某一類儒者的成就，更是公開宣示這些儒者所從事的學問和所闡述的思想將成爲人們遵奉的典範[27]。儒者獲得從祀孔廟，便成了國家認定的真儒，其學說也制度性地成了正統學說。這不只關係到官方的意識形態，還關係到科舉取士的現實利益，所以歷來從祀議案的處理都十分慎重，過程公開而繁複，往往爭論甚多之後才有結果。議者一般的信念是，只有事久論定，才能公允於既往和取信於將來。

明人議論陽明從祀之事尤其激烈。原因除了陽明的時代較爲接近，其人其學不易論定之外，還在於其學說對於國家久已尊崇的朱子學說實具革命性質。朱子的爲學之道是「居敬窮理」，其出發點是程頤(1033-1107)所說的「涵養須用敬，進學則在致知」[28] 之教。朱子認爲《大學》所說的「致知在格物」是一切學問的起點，而格物則是窮究物理之事。他認爲事物皆有客觀存在之理，人固然須要用心去窮究其所以然，但這個所以然之理，卻是本質上存在於心之外的——所謂公共之理、天理。陽明主張的是徹底的心學，他認爲物理在於人心，人心即是物理，所以安於心便是已得於理，因而認爲朱子的窮理之教至少在方法上是支離破碎的。朱子早被公認爲新儒學的集大成者和孔子之後的最大儒者[29]，陽明在批判他時，擬其學說爲洪水猛獸[30]，不免涉於苛刻，更加引起尊朱

27 參看朱鴻林，〈元儒熊禾的學術思想及其從祀孔廟議案〉、〈《王文成公全書》刊行與王陽明從祀爭議的意義〉，《中國近世儒學實質的思辨與習學》(北京：北京大學出版社，2005)，頁37-69，頁312-333；Hung-lam Chu, "The Debate Over Recognition of Wang Yang-ming," *Harvard Journal of Asiatic Studies* 48.1 (1988), pp. 47-70；朱鴻林，〈儒者從祀孔廟的學術與政治問題〉，清華大學歷史系、三聯書店編輯部合編，《清華歷史講堂續編》(北京：三聯書店，2008)，頁336-355。黃進興，《優入聖域：權力、信仰與正當性》(臺北市：允晨文化實業股份有限公司，1994)以及《聖賢與聖徒》(臺北市；允晨文化實業股份有限公司，2001)兩書相關論文，亦應參考。

28 程顥、程頤，《二程集》(北京：中華書局，1981)，卷18，頁188；陳榮捷，《近思錄詳註集評》(臺北：台灣學生書局，1992)，卷2，頁125。

29 朱子在文化史上的地位，宋末元初儒者熊禾有很貼切的概括性評價——「周東遷而夫子出，宋南渡而文公生」。此聯見熊禾〈考亭書院記〉，《熊勿軒先生文集》(上海：商務印書館，1936《叢書集成初編》本)，卷3，頁29-32。

者的反感。陽明如果獲得從祀，朱子之學不但無復獨尊，還有漸被取代的危險；在朝廷而言，這也等於宣示不再堅持循之已久的學術傳統和思想權威[31]。所以陽明從祀之議一起，很多學者的不安和反感之情也隨之出現。

當時反對陽明從祀者的因應之道有二： 其一是力求尊崇明代的朱學名儒，其結果便是隆慶元年(1567)薛瑄(1389-1464)獲得從祀[32]。其二是力抗請求從祀陽明之議。題請陽明從祀之事，從隆慶元年第一封奏疏開始，歷時十八年才獲成功。其間反對陽明者多方指責其學說之謬誤以及其品行和事業上之缺失，與一味頌揚他的支持者在朝廷上聚訟紛紜。事情經歷三次集中的辯論之後，最終才在大學士申時行(1535-1614)的運作之下，由明神宗下旨，推翻廷議的決定而給予陽明從祀[33]。

此舉發生於大學士張居正(1525-82)身後被徹底清算之後，有著獨特的政治背景。張居正功績固然偉大，但其專橫所至，禁止書院講學和懲處王門傳人中的詭行之輩，也招來物議。故此申時行——黃仁宇筆下的大和事老[34]——此舉，在對陽明及王學表示真誠推重之餘，難免也有借機爲自己謀求政治利益之嫌。更大的問題則是，此舉對於明人一向尊重的傳統，亦即從祀的決定須出於廷議全體或接近全體同意的成例，實爲明顯破壞。唐伯元抗議的理由之一，便

(續)

30 《傳習錄》中載王陽明〈答羅整菴少宰書〉，自辯不得已而著《朱子晚年定論》時，便將朱子的學術比作孟子所批判的楊墨之學。書中說：「孟子闢楊墨，至於無父無君。二子亦當時之賢者，使與孟子並世而生，未必不以之為賢。墨子兼愛，行仁而過耳。楊子為我，行義而過耳。此其為說亦豈滅理亂常之甚，而足以眩天下哉？而其流之弊，孟子至比於禽獸食人，所謂以學術殺天下後世也。今世學術之弊，其謂之學仁而過者乎？謂之學義而過者乎？抑謂之學不仁不義而過者乎？吾不知其於洪水猛獸何如也。孟子云：『予豈好辯哉！予不得已也。』楊墨之道塞天下。孟子之時，天下之尊信楊墨，當不下於今日之崇尚朱說，而孟子獨以一人呶呶於其間。噫！可哀矣。」見《王陽明全集》，卷2，頁77。這些言論是唐伯元所不接受的。這段文字的一些後人評說，見陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，頁253-54。

31 唐伯元〈從祀疏〉中引當時論者之言(其實也就是唐氏同意的)，明顯可見這個憂慮：「恐學者謂朝廷尊寵王氏，此重彼輕，則今之進王，乃所以斥朱，而道術將從此裂，祖宗表章朱學，以為制考之意，亦從此壞。」

32 薛瑄從祀孔廟的新近研究，見許齊雄，〈我朝真儒的定義：薛瑄從祀孔廟始末與明代思想史的幾個側面〉，《中國文化研究所學報》，第47期(2007)，頁93-113。

33 參看朱鴻林，〈王陽明從祀孔廟的史料問題〉，《史學集刊》，2008年第6期，頁35-44。

34 參看黃仁宇，《萬曆十五年》(北京：中華書局，1982)，頁44-75，第二章〈首輔申時行〉。

是不能接受這個違規之舉；他認爲神宗皇帝的決定，是受大臣誤導而不是對王學有真正認識所致。

三、唐伯元上疏抗議陽明從祀

唐伯元所上的〈從祀疏〉對陽明多方指責，措辭激烈。他開始便舉出「世之訾守仁者有六」，借用已存的言論對陽明的品行和學說作出質疑，指出陽明有如下六點人品上和學術上的弊病：「道不行於閨門」，「鄉人不信」，平定「宸濠之功狀疑似」，其「學禪學也」，其「儒霸儒也」，其「良知之旨弄精神也」。他認爲陽明「立於不禪不霸之間，而習爲多疑多似之行」，以故身雖死而忿議者不絕。接著又引陽明自己的文字，指其論說實有「自相矛盾之處」，又有「間爲奇險之論以反經者」以及「故爲互混之論以遁藏者」。他認爲陽明之所以「大發千古所無之異論」，無非是「欲爲千古所無之異人」。然後又列舉與陽明並世的四位名儒——湛若水、張邦奇(1484-1544)、魏校(1483-1543)、林希元(約1484-約1560)——質疑陽明之言，以證明他自己分析中肯，並無個人偏見。

唐氏接著以王門徒眾所敬服的陳白沙和陽明作比較，來強調陽明之自是和傲慢。他指出，白沙之學也異於朱子，但白沙卻非常尊崇朱子；白沙作爲老師，對門徒態度嚴謹，而陽明則隨便誇獎門徒；白沙之學疑於禪，而陽明之學則實混於禪。陽明平生著論滿車，而不曾一提白沙之名[35]。這點過失尤大，因爲陽明之學實從湛若水而興，而湛若水則是白沙的高足和指定的學術繼承人。唐伯元認爲陽明這樣的目空今古，是由於他「自任太過」。

爲了加強他否定陽明從祀的說服力，唐伯元又說自己少時，也曾經深爲王學所吸引，也曾經力學之以冀成爲另一個陽明等等。後來才覺悟所學無益，因爲學「守仁之學，有守仁之才則可，無其才而效之，不爲狗成，則爲鬼化。」之所以陽明之學並非人人可學，則是因爲其學並非學問極致的「中庸」之學。

---

35 此說或者便是黃宗羲在《明儒學案》中所說之本。〈白沙學案〉案序說，陳獻章、王守仁「兩先生之學，最為相近，不知陽明後來從不說起，其故何也。」見《明儒學案》，卷5，頁78，或2008年修訂本頁79，〈白沙學案上〉。按：白沙之名，陽明曾經提過不止一次，但都與白沙之學術宗旨無關，唐伯元指的應是此點。

假如撇開中庸不論，那麼陽明固然是一世之雄，其氣節、其勳名、其文章皆足以崇尚。但正因王學並非中庸之學而必有流弊，故此只能不予從祀以作預防。

唐氏警告，朝廷如果從祀陽明，必會後悔。像宋朝之從祀王安石(1021-1086)而後來又罷黜他的祀典，其原因正在於王安石的學術不正，而當時議論從祀他的，對於這點沒作詳密考察。唐氏於是提出補救之道說：上者是朝廷收回成命，取消陽明從祀的典禮；下者則是於頒行祀典之日，命令禮部布告天下學校，凡學者不得因為陽明之獲從祀而輕易詆毀朱子，指之為異端，犯者以違制論。學者學陽明的，應該學其功業、氣節、文章之美，而不得學其言語輕易之失。那些學朱子的，也應該各遵所聞，不必再慕陽明為高致。這樣才能使士之學道者，各因其天資學力之所近，皆有所得益。

四、進呈《古石經大學》

唐伯元在抗議陽明從祀的奏疏前段，還著重地提出一種意在取代陽明學說的論點。他特別引用明神宗聖旨中的「操修經濟，都是學問」一語[36]，作為定義性的說辭。他認為聖旨此言可以反映神宗並非承認陽明具備「操修經濟」二者。他說：「必以經濟與操修並言者，天下之人又有以知我皇上念守仁有殊功，則當有殊報，不必其學問之有異同也。大哉皇言，一以勸功，一以正學，所以立天下萬世臣民之極者至矣。」這樣，陽明之獲得從祀，主要是因為他的「經濟」亦即事功上的成就，而不是因為他的學術成就。學術表現在個人道德操持修養上而受肯定的，只有陳獻章和胡居仁。唐伯元完全不信任王學所代表的心學。正如疏中所言：「《六經》無心學之說，孔門無心學之教，凡言心學者，皆後儒之誤也。」[37] 他所強調的學問，是《大學》八條目中的「修身」項目。為了充實這點以取代陽明的致良知說，唐伯元向朝廷進呈他獲得的所謂《古石

36 《明神宗實錄》，卷155，萬曆十二年十一月庚寅。

37 唐伯元這一論點，歷代反駁與贊成不一。當時批評者以胡直所言最詳，見胡直《衡廬精舍藏稿》卷二十〈答唐明府書〉；後代支持者以顧炎武見於《日知錄》卷18〈心學〉條所引唐氏與人書，以及書後引的衛蒿所言(「從心不逾矩，孔子至七十時，方敢以此自信，而今之學者，未可與立而欲語從心，率天下之人而禍仁義，必斯言也。」)最有影響。

經大學》以及他爲此書所作的疏解。

漢唐以後的儒者在建立理論時，例必透過詮釋儒家經典以成其事。經典的文本及其詮釋互爲因果，立論者注疏經典不足以闡述意旨時，往往會訴諸經典文本的再認定。宋明儒者之於《大學》，情形正是這樣。《大學》所揭的三綱領八條目，是宋明儒者立論的重要依據，講學家所揭的宗旨，大部分都出於這些綱領條目[38]。學者對於這些綱目理解不同，故此彼此理論的側重點也互異。之所以會這樣，則是因爲它們所據的《大學》文本並不一致。《大學》傳世最早的文本，出於漢代成書的《禮記》，一般稱之爲古本。朱子認爲古本文字有脫落，次序也因錯簡而有誤，於是對其文本做了修訂，又加上一段自己作的補充性文字，即提出著名的「即物窮理」說的「格物補傳」，以還原舊觀[39]。這個修訂所產生的，其實是一種改本，卻因官方在科舉考試中采用了朱子給它作的注釋而成爲定本。陽明則堅持古本的文本無誤，並且據之展開自己的論說和否定朱子之說[40]。

朱、王二家依據不同的文本立說，對於學問入手處的主張也因而互異。簡單地說：朱子主張理寓於物，故此《大學》的開始條目「格物」，便是窮理之意；人要從包括人身在內的事事物物加以探究，去窮通天地之理。陽明主張理寓於心而心有良知，於是格物就是致良知；人只要推盡此心，便不難體認真理。這便形成了所謂理學和心學的最大分際。但到了晚明，這兩種主張都已不能完全令人信服。獨立深思而另求出路之人愈來愈多，唐伯元正是這類人物的典型。

唐伯元強調的「修身」之學，當時很多人也有同樣主張。他在論證修身才是「大學之道」的關鍵時，也同樣借助文本權威這個傳統做法來支持論說。但他依靠的《大學》文本，既不是出於《禮記》的所謂古本，也不是科舉定本的

---

38 這個問題的最新論述，見劉勇，《晚明士人的講學活動與學派建構——以李材為中心的研究》（香港中文大學哲學博士論文，2008年5月），第二章〈講學宗旨與立說憑藉：以明代《大學》文本及其詮釋為中心〉。

39 朱子作「格物補傳」的論據，在《大學章句》的「傳之五章」後沒有說明，但見於「《大學》或問」等處，應參看以知其意所在。朱子及門人後學對補傳的集中解釋和疏說，見趙順孫，《大學纂疏》（上海：華東師範大學出版社，1992），頁54-73。

40 此事的原委，新近研究參劉勇，《晚明士人的講學活動與學派建構——以李材為中心的研究》，第二章〈講學宗旨與立說憑藉：以明代《大學》文本及其詮釋為中心〉，第二節〈講學宗旨與《大學》文本及其詮釋〉。

朱子改本，而是後來被證實爲嘉靖時豐坊(嘉靖二年、1523進士)僞作的《石經大學》本[41]。此本唐伯元稱之爲《古石經大學》，其文句次序和古本及改本都不同，還有一些這兩本都沒有的文句。此書是唐伯元萬曆五年(1577)任職泰和知縣時，吉安知府張振之送給他的，張振之的書本則是安福舉人鄒德溥(萬曆十一年、1583年進士)寄贈他的。唐伯元後來又從南昌李瓚的《經疑》和海鹽鄭曉(1499-1566)的《古言》中見到和此本相同的文本，而鄭曉《古言》中，「又述漢賈逵序曰：『孔伋窮居於宋，懼先聖之學不明，而帝王之道墜，故作《大學》以經之，《中庸》以緯之。』」唐氏後來會見成了庶吉士的鄒德溥本人，知道鄒德溥得此書於其兄，其兄則從石刻抄出；最後「間以詢諸縉紳長者，或謂四明豐氏家有之，于是乎始信向者之傳有自也。」[42]豐家的學術傳統和藏書聲譽，使唐伯元認爲此書來歷可靠；鄭曉的學問和操守，更使他深信此書是孔子之孫子思(483-402BC)所作的原書。因爲《大學》和《中庸》是一人所作的經緯之書，所以不止可信，更有重大價值，因此唐伯元還爲這本《古石經大學》作了疏解。

《石經大學》吸引唐伯元之處在於，其內容確有可以被解說爲突顯「修身」在「大學之道」中的絕對重要性之處。大學之道的入門是格物，而格物的意義歷來爭論最多[43]。唐伯元在進書疏中論析《石經大學》顯示了格物即是修身之意。他從自己的學術傳承所得開始說：

> 臣往為諸生時，嘗聞之師太僕少卿呂懷曰：「物有本末一節，是格物

41 豐坊僞書原委，可看王汎森，〈明代後期的造僞與思想真論——豐坊與《大學》石經〉，《晚明清初思想十論》(上海：復旦大學出版社，2004)，頁29-49。

42 唐氏獲得此書的經過，以所著〈石經大學跋〉所記最詳，此篇《醉經樓集》未載，見咸豐二年(1852)南溪劉氏家塾重刊本劉元卿《大學新編》卷1。其大略則見唐氏〈石經疏〉，《醉經樓集・奏疏附刻》。

43 黃宗羲，〈張仁菴先生墓誌銘〉說明末清初杭州張岐然(入清為僧，叢林稱為仁菴禪師)「即遊方外，尚窮《六經》，著《古本大學辨繹義》，其論格物，於七十二家之說，最爲諦當。」見《黃宗羲全集》第10冊(杭州：浙江古籍出版社，1992)，頁442-45。可見格物論說積累之多。按，朱彝尊，《經義考》卷161(《文淵閣四庫全書》本頁17上-下)亦引黃宗羲此語，但繫於「《古本大學說》一卷」書後，黃宗羲，〈張仁菴古本大學說序〉(《黃宗羲全集》第10冊，頁38-40)，則未見此語。

> 也。」雖未盡解，私心識之。已而得見尚書湛若水進呈《聖學格物通序》，內述「我太祖高皇帝諭侍臣之言曰：『《大學》一書，其要在修身。』而《大學》古本以修身釋格致，而曰『此謂知本，此謂知之至也。』」臣乃端默而徐思之，正與向所聞符合，竊私自喜，以為千七百年不傳之祕，其盡在高皇一言矣。蓋萬物皆備於我，我亦一物也；事者，物之事也；身與家國天下對，而本末繫焉；修身與齊治平對，而終始繫焉；知所先後，格之謂也；格，通也；近道者，大學之道也。是故修身為本，即物有本末之本；本亂末治，即物有本末之本末；故孟子曰：「行有不得者，皆反求諸己，其身正而天下歸之。」其為義甚明，其為學甚約，似的然無復可疑者矣[44]。

唐伯元這段闡釋是在與《大學》古本和改本的文本比較之下作的。古本和改本文字相同，直到以下此段才開始差異。這段古本是：「自天子以至於庶人，壹是皆以脩身爲本。其本亂而末治者，否矣。其所厚者薄，而其所薄者厚，未之有也。此謂知本，此謂知之至也。」朱子根據程頤，認爲「此謂知本」句是衍文；而說「此謂知之至也」句上「別有闕文，此特其(此傳)結語耳」[45]，因而不加注釋。唐伯元尋繹師父呂懷及師祖湛若水之說，認爲古本的文本不只不誤，還顯示了格物之實在於修身之旨。

以修身釋格物的文意，在《石經大學》中更加明顯。此本開頭文句如下：

> 大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。古之欲明明德於天下者，先治其國；欲治其國者，先齊其家；欲齊其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先誠其意；欲誠其意者，先致其知；致知在格物。物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。《詩》云：「緡蠻黃鳥，止於丘隅。」子曰：「於止，知其所止，可以人而不如鳥乎？」

44 唐伯元，〈石經疏〉，《醉經樓集・奏疏附刻》。

45 朱熹，《大學章句》傳之五章。

知止而后有定，定而后能靜，靜而后能安，安而后能慮，慮而后能得。《詩》云：「邦畿千里，惟民所止。」子曰：「聽訟，吾猶人也，必也使無訟乎？無情者不得盡其辭，大畏民志。」此謂知本。自天子以至於庶人，壹是皆以修身為本。其本亂而末治者，否矣；其所厚者薄而其所薄者厚，未之有也。此謂知本，此謂知之至也。
物格而后知至，知至而后意誠，意誠而后心正，心正而后身修，身修而后家齊，家齊而后國治，國治而后天下平。

照這個文本看，「知本」就是知「修身爲本」，而修身之「本」即是「物」之本。故此致知在格物，而格物在於修身。和古本比較起來，《石經》本說格物等於修身之理，邏輯更見緊密。

古本和改本還有唐伯元認爲存在的矛盾和空隙。唐氏在上面所引的奏疏接著說：

但以鄭本及程朱定本觀之，其未敢自信者有二。一則置知止能得於格物之前，似乎先深而後淺。一則以儒者學問思辨之功，無所容於八條目之內，則《大學》未免為不完之書。似亦可以姑置也。

這裡說的「似乎先深而後淺」，是指古本(即唐氏所稱的「鄭本」，亦即鄭玄注的《禮記》本)和改本開頭的文意而言。古本、改本此處文字相同，文句是：

大學之道，在明明德，在親民(改本作『在新民』)，在止於至善。知止而后有定，定而后能靜，靜而后能安，安而后能慮，慮而后能得。物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。古之欲明明德於天下者，先治其國；欲治其國者，先齊其家；欲齊其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先誠其意；欲誠其意者，先致其知；致知在格物。

照爲學自淺入深的道理說，這個次序是顯得不合理的。所謂「儒者學問思

辨之功」，是指《中庸》說的「誠之者，擇善而固執之者也。博學之，審問之，慎思之，明辨之，篤行之」的道理。《大學》全文都未見說及這些方面的道理，唐氏因而認爲「大學」之教分明存在缺憾。

這個矛盾和空隙，《石經大學》文本和《大學》、《中庸》同爲子思的經緯之作之說，正好給予消除和塡補。《石經》文本的「知止而後有定」等句，隨著「物有本末，事有終始」等句，合乎先淺而後深的要求。《中庸》則彌補了《大學》「未免爲不完之書」的缺憾。唐伯元在〈古石經大學〉疏解的結尾，如下地說這兩書的經緯之處：

> 今按，《中庸》一書，首尾二章，舉其要也。自「君子中庸」至「察乎天地」，釋中庸也；中庸者，至善之謂也。自「道不遠人」至「登高必自卑」，言修身也。妻子兄弟父母，言齊家也。舜受命，武纘緒，周公成德，武、周達孝，為國以禮，一本於祭祀之誠，言治國也。夫子告哀公，文、武為天下國家有九經，言平天下也。言修身而及於治人，言齊治平而及於修身，大學之道也。「自誠明」至「純亦不已」，言誠也，體也。自「大哉聖人之道」至「天地之所以為大」，言道也，用也。體與用合，故聖曰至聖，誠曰至誠，業曰配天，德曰達天，明德、親民、止至善也。始乎慎獨，終乎慎獨，故曰「壹是皆以修身為本」，「其要只在謹獨」。《大學》以次序相因言，重本；《中庸》以義理究竟言，詳事。《大學》之序不可亂，《中庸》之功不可缺。《大學》學其大，《中庸》庸其中，此經緯之旨也。《大學》言正心，《中庸》不著；《大學》言誠意，《中庸》止言誠身，修身為本可見。

因爲《大學》和《中庸》原來便是互補之書，《大學》的理論空隙，正需要也正可由《中庸》來充實。總之，在唐伯元看來，《石經大學》使人能夠把修身解釋爲學問之本，是格物致知的實在工夫所在。明太祖「《大學》之道，其要在修身」之言，更加支持了《石經》文本的合理性，同時也顯示了朱子、王陽明二家所言，皆非確乎不拔之說。

五、唐伯元所反映的晚明思想界

由於王陽明已於萬曆十二年十一月在首輔申時行力主之下，與陳獻章、胡居仁同時從祀孔廟，唐伯元的抗議無疑是對支持王學的當軸者公開表示不滿，他因而被貶官調外，但著名的吏部尚書楊巍(1514-1605)和孫丕揚，也因而對他特別賞識和加意提拔，後來還使他能夠任上吏部文選司郎中的重要職位[46]。這便透露了晚明學術與政治的緊密關涉。另一方面，陽明從祀孔廟雖然成為事實，但晚明以降批判王學之聲不斷，重新重視程朱理學的人物明顯增加；唐伯元的友好之中，像東林名人顧憲成、顧允成(1554-1607)兄弟，以實學實行著稱的呂坤(1536-1618)，以經世論著聞名的馮琦(1558-1603)等人，都在其中[47]。可見唐氏此舉實在也有嚴肅的學術意義。

唐伯元因為重視修身躬行，所以對於一些實有懿行的王門人物也表示尊崇，雖然仍不免以白沙作為比較的標準。他在抗議陽明從祀奏疏的最後一段，列舉了一些朝廷應予肯定的儒者，其中便包括了陽明後學羅洪先(1504-1564)和陽明門人王艮(1483-1541)。但他是這樣說的：

> 又如贊善羅洪先、布衣王艮，一則江門、稽山之稱不辨真假，一則滿街聖人之說附會良知，皆不免雜於新學者，顧其平生行己大概，一以獻章為師法，故辭受進退，實有可觀，所當並祀於其鄉者也。

這樣的說辭，輕重之間明顯是揚陳抑王，難怪羅洪先的門人胡直(1517-1585)對此大表不滿[48]。

---

46 吏部尚書楊巍賞識唐伯元事，見《明史》卷281唐伯元本傳。

47 這些人物給予或關於唐伯元的詩文近一百篇，作者近四十人，內容均見朱鴻林點校本《醉經樓集》附錄四〈唐伯元交遊文字〉。

48 胡直對於唐伯元的批駁，主要見於所著〈答唐明府書〉以及二篇〈與唐仁卿書〉。〈答唐明府書〉見於《文淵閣四庫全書》本胡直《衡廬精舍藏稿》卷20，〈與唐仁卿書〉二篇唯見於《明儒學案》卷22〈江右王門學案七〉之〈憲使胡廬山先生直〉學案，亦載於光緒二十九年癸卯(1903)齊思書塾重刊胡直《衡廬精舍藏稿》附刻。

其實唐伯元之能夠欣賞王艮，是理所當然的。王艮的「淮南格物說」，正是唐伯元的同調。黃宗羲這樣綜述此說：「先生以格物即物有本末之物。身與天下國家一物也。格知身之爲本，而家國天下之爲末，行有不得者，皆反求諸己。反己是格物的工夫。故欲齊治平，在於安身。」又引用孟子「修己以安人」、「修己以安百姓」、「修其身而天下平」之說來作經典的參證[49]。這樣的論說和唐伯元強調的格物即是修身，其實沒有不同。王艮表現出的是真的知行合一之學。當他認爲老師之學是救世之學時，他便力行到處傳播，即使因爲現實的原因，給同門和給老師責難而「改過」，但學成之後，仍然回到老家講學，傳播良知之學[50]。唐伯元佩服他的，正是他那種不以講學來作個人牟利工具的修身躬行之學。

唐伯元激烈反對心學，時人曾經指出這是因不滿王學末流的猖狂表現所致，而這樣的溯源追究，也未必能得王學的肯綮[51]。但被黃宗羲歸屬於泰州學派的耿定向(1524-1596)，卻呼籲王門徒眾不要向唐氏施行報復，而認爲唐氏之攻擊陽明固然不當，但其指責王門後學之失，卻也並非毫無所見[52]。同時對唐氏行動表示能夠諒解的王門後學還有多人[53]。這便反映了他們也不得不承認「修身」的重要性。

我們從唐伯元抗議王陽明從祀孔廟一事的經過及其前因後果，還可看到晚明思想界的一些明顯情形。一個情形是學派地位之爭。王陽明和陳白沙兩人，都是程朱理學的革命派，因而唐伯元以陳白沙來攻擊王陽明，事情不免奇怪。唐伯元學出呂懷，呂懷學出湛若水，他指責王陽明從湛若水論學而有所得，卻有意忽視湛若水學說的來源陳獻章，這其實正是一種學派對抗的表現。唐氏揚陳而抑王，在標舉自己所屬的江門學派或甘泉學派這一點上，他並未能超越地

---

49 黃宗羲，《明儒學案》，卷42，〈甘泉學案六〉之〈文選唐曙臺先生伯元〉，頁1005-06(2008年修訂本，頁1002-03)。

50 參看《明儒學案》，卷32，〈泰州學案一〉之〈處士王心齋先生艮〉，頁709-11(2008年修訂本同)。

51 參看顧憲成，《小心齋劄記》，萬曆二十五年丁酉記「歲丙戌余晤孟我疆」條、萬曆二十六年戊戌記「唐仁卿過訪涇上」條，分別見《小心齋劄記》(光緒三年〔1877〕重刊《顧端文公遺書》本)，卷4、卷5。

52 見耿定向，〈與南中諸弟〉，《耿天臺先生文集》(萬曆二十六年刊本)，卷5。

53 參看朱鴻林點校本《醉經樓集》附錄四〈唐伯元交遊文字〉。

域之見和門戶之見。

另外一個情形是，皇權對於學術的干涉甚少。官員求助於皇權以判定思想及學術之事，從申時行動員明神宗下旨從祀陽明可見一斑，但皇權主動理會這類事情的情況卻絕少見到。這種情形使得唐伯元的遭遇由凶變吉。唐伯元抗議之只受輕處，應拜傳統權威消降和帝王個人冷淡的並存情況所賜。換了較早的朝代，唐氏的大膽獨立表現，或且難免於禍，一如其嶺海士大夫前輩名賢海瑞(1514-1587)向明世宗皇帝抗疏時所遭遇到的。

唐伯元上疏抗議陽明從祀孔廟和進呈《古石經大學》之事，更重要地反映了以下兩點。第一點是，晚明學術並無定於一尊之勢，反而出現了競爭認受性和爭奪正統的局面。此時官方所尊崇的程朱理學優勢漸失，但挑戰者也未能徑起而代之。王陽明本人所達致的學術與事功結合的成就，雖然能令多數明人相信這才是儒學的最高成就，才是真正儒學的表現，而陽明終於也因這種表現被接受為認定真儒的標準而獲從祀孔廟[54]，但在王學聲勢如日中天之時，學者認真反省王學的種種問題也告出現。王門後學熱中講學，以講學作為一種知行合一的表現。可是這種以言為行的表現影響所及，反而令到知行合一之旨縮少了其應用範圍，也使其理論的力氣為之減少。致良知說所導致的自我中心和利己主義，也遭到世人批判。王門後學一般所表現的，是言行不能合一，身教和言教不能互相反映，所以在陽明從祀這一事情上，極端崇王和極端反王的現象都出現了。唐伯元強調修身之學，本禮之行，在當時有著明顯抗衡陽明學說和強烈批判王門後學的現實意義。

第二點是，言行不能歸一的矛盾深受當時上流學者關注，結果產生了渴望求變的情形。在離朱趨王和去王返朱的並存學術取向之中，一股另求典範以作學問取向和思想導向的思潮業已產生。學者透過不同的《大學》改本，建立自己的理論。其立意不管是否在於取代朱、王成說，其趨向則主要以修身為歸宿。學問之道，以修身為本為先，而非以窮理或任心為本為先，一時成了獨立之士的學術訴求。修身便和循禮不能分開，因而認真的禮學也漸受重視。唐伯元的

54 參看朱鴻林，〈元儒熊禾的學術思想及其從祀孔廟議案〉、〈《王文成公全書》刊行與王陽明從祀爭議的意義〉，《中國近世儒學實質的思辨與習學》，頁37-69及頁312-333；Hung-lam Chu, "The Debate Over Recognition of Wang Yang-ming," pp. 47-70.

友人李材，以講「止於至善」在於「修身」的「止修」之學聞名一時[55]。李材對於朱、王都不滿意，志在修正兩者，但也取材於兩者，溶合了兩者，自立新說，另闢門戶。但他雖然能以《大學》的框架和基本文本構成一說，卻因沒有令人信服的言行統一而成就有限[56]。

明神宗從祀王陽明等人的聖旨中提及的「操修經濟」兩種學問取向，何者爲重的爭衡雖然存在，但反歸本實，離去玄遠的主張，亦爲時人所漸擁護。結果之一，便是時人對經典文本之重新重視。唐伯元也是一個例子。儘管他誤信《石經大學》爲子思之書，但他所強調的解經以經之說，在清代正是樸學家的信條。尊經者認爲經典之文較之前代的詮經之言，更應受到尊重，更可據爲理解經典意旨的權威。當時思想界所需要的，是一種能具權威性的經籍文本，而《石經大學》因爲有可以充實修身爲本之旨的文本而受歡迎，像劉宗周(1578-1645)這樣的名儒也明知其僞而樂於采用[57]。這個現象反映的，正是新舊學術典範已在轉移。

---

55 李材拈出「止修」二字為宗旨的用意，明人劉斯原為之概括說：「《大學》首列三綱，而三綱之中止善尤爲大綱；次列八目，而八目之中脩身尤爲提要。……特爲拈出「止脩」二字，以括《大學》之旨。」見劉斯原，《大學古今本通考》(萬曆間刊本)，卷10。

56 李材刻意仿效王陽明行事以及其仿效之不能成功的論析，參看劉勇《晚明士人的講學活動與學派建構——以李材為中心的研究》。

57 參看劉宗周〈答張生考甫二〉書中所說：「《石經》授受未明，似不當過於主張，闕疑之見良是。但愚意《大學》之教總歸知本，知本歸之知止，已經景逸諸公拈出，卻不知誠意一關正是所止之地，靜定安慮，總向此中討消息。初經僕看出，因讀《石經》，不覺躍然，頗謂斷非蔡中郎(蔡邕)所能勘定，況豐南禺(豐坊)先生乎？善學者得其意可也。」見《劉宗周全集》(臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996)冊3上，頁582-83。

Tang Boyuan in Late Ming Intellectual History

Chu Hung-lam (Zhu Honglin)

Abstract

Tang Boyuan (1541-1598) from Chenghai, Guangdong, was a noted scholar-official in the late Ming. His biography and words are found in the standard *History of the Ming Dynasty* and in Huang Zongxi's *Mingru xue'an*, the indispensable source book for Ming Confucian thought and intellectual history. Tang became famous largely because of his opposition to the court's canonization of Wang Yangming and his promotion and presentation to the court of the *Stone-stele Great Learning*, a version of the *Great Learning* that was later proven to be a forgery by late Ming hands. This paper explores the implications of these two events in the context of late Ming intellectual history and reveals the following trends that were prevalent in late Ming times. There was no paramount or dominating school in scholarship in the late Ming, and imperial authority seldom interfered with intellectual pursuits. Different schools of thought and doctrines were still competing for official recognition and orthodox status, but discrepancies between people's words and actions increasingly became a major concern of serious-minded scholars. Amidst competing approaches to learning represented by Zhu Xi's doctrine of "maintaining reverence and investigating principles" and Wang Yangming's doctrine of "extending innate knowledge," the idea of "cultivating the person," which was advocated in the *Great Learning*, gained ascendancy to become a new focus in philosophical discussions. In the process, growing numbers of scholars began to see classical texts themselves, rather than exegeses of the classics, as crucially important for understanding the sages. The *Stone-stele Great Learning* became a much cherished text as it prominently highlighted the importance of personal cultivation in the program of learning offered by the *Great Learning*. This case study shows (among other things) that Tang Boyuan's advocacy of understanding classical text by drawing on internal textual evidence (rather than by relying on exegetical commentaries)

was part of a paradigmatic shift and thus anticipated the mainstream of evidentiary research in classical learning during the Qing period.

Keywords: Tang Boyuan(1541-1598), Wang Yangming(1472-1529), Confucian canonization, Stone-stele version of the *Great Learning*

黃宗羲佚著《理學錄》考論

彭國翔*

摘要

《明儒學案》和《宋元學案》是黃宗羲對研究宋、元、明儒家學術思想史的最大貢獻。但在兩部《學案》之前，黃宗羲其實已有一部梳理宋、元、明儒家學術思想史的著作《理學錄》。但該書一直石沉大海，被認為是一部佚著。筆者幾年前偶然發現了這部失傳已久的著作，本文即是對該書的研究。筆者首先考察《理學錄》的內容和體例，進而檢討該書與今本兩部《學案》之間的同異關係，最後指出該書的價值和意義。依筆者考察，《理學錄》是今本兩部《學案》的來源，反映了黃宗羲整理宋、元、明儒家學術思想史的最初構想。其中不少今本《學案》不見的文字，尤其是黃宗羲評論人物或學派的一些案語，對於研究宋、元、明的儒家學術思想史，特別是研究梨洲本人的學術思想史觀，提供了最新的文獻材料。《理學錄》的發現，可以讓我們對今本《宋元學案》的成書有更為全面的瞭解。從《理學錄》中宋元的部分，到梨洲原稿《宋元儒學案》，再到今本《宋元學案》，構成今本《宋元學案》成書的完整過程。最重要的是，《理學錄》的發現，既可以讓我們瞭解梨洲在康熙初年對宋、元、明儒家學術思想史的看法，又可以讓我們掌握從《理學錄》到《學案》之間梨洲對宋、元、明儒家學術思想史看法的變化。

關鍵字：黃宗羲、《理學錄》、《宋元學案》、《明儒學案》、宋元明儒家學術思想史

---

* 清華大學人文學院哲學系教授。

一、引言

黃宗羲(梨洲，1610-1695)一生著述宏富，其《明儒學案》及其子黃百家(1643-1709)和全祖望(謝山，1705-1755)等人續成的《宋元學案》，可以說是其所有著作中對於中國學術思想史研究的最大貢獻。這兩部著作，早已是研究宋、元、明學術思想史的必備資料書和參考。不過，在分別撰寫兩部《學案》之前，梨洲其實還有一部《理學錄》。李文胤(字鄴嗣，以字行，別號杲堂，1622-1680)是梨洲的親密友人，因對梨洲高度敬仰，以門人自居[1]。其《杲堂詩續鈔》卷五〈丁未除夕四首〉第一首云：

> 蕺山遺旨未曾傾，只藉梨洲道益明。舊學喜猶傳後起，老夫添得事先生。鄮峰氣接句餘近，甬水潮回靈緒清。嘲歎人間俱不問，杜門親許一編成。

就在這首詩後，李鄴嗣有一小注：「姚江黃先生方輯《理學錄》」[2]。這裡的丁未是康熙六年(1667)，是時距《明儒學案》與《宋元學案》的正式撰寫尚有多年[3]。因此，詩中所謂梨洲不問世事、閉門著書而「親許」欲成的「一

1 梨洲對李鄴嗣以親密友人相待，由其所撰〈李杲堂先生墓誌銘〉及〈壽李杲堂五十序〉可知。二文分別見《黃宗羲全集》(杭州：浙江古籍出版社，2005)，第10冊，頁410-412；頁675-677。但李鄴嗣本人則自居梨洲弟子之列，下引〈丁未除夕四首〉第一首中所謂「老夫添得事先生」即可見。按：本文所用《宋元學案》、《明儒學案》，分別為浙江古籍出版社2005版《黃宗羲全集》的第3-6冊和7-8冊，下引不另注。

2 李鄴嗣，《杲堂詩文集》，《兩浙作家文叢》(杭州：浙江古籍出版社，1988)，頁305。

3 關於《明儒學案》的成書時間，學界迄今尚無最後定論。如陳祖武曾認為《明儒學案》的完稿在康熙二十三、四年間(1684-1685)，參見其《清初學術思辨錄》(北京：中國社會科學出版社，1992)，頁114-123；亦見其《中國學案史》(上海：東方出版中心，2008)，頁104-110。吳光後來認為當在康熙十七年至十八年之間(1678-1679)，參見其〈明儒學案考〉中「成書年代」的部分，《黃宗羲全集》，第8冊，頁1004-1007。但無論如何，據梨洲自己在其〈明儒學案序〉所謂「書成於丙辰之後」一語，《明儒學案》成書必在康熙十五年(1676)之後則是無疑的。至於梨洲原稿《宋元學案》(時稱《宋元儒學案》)的正式編撰，始於梨洲晚年。據謝山〈梨洲先生神道碑文〉，所謂「(梨洲)晚年於《明儒學案》外，又輯《宋儒學案》、《元儒學案》，以志七百年儒苑門戶。于《明文案》

編」，無疑是指小注中提到的《理學錄》。而在梨洲的另一位摯友徐秉義(字彥和，號果亭，1633-1711)所撰《培林堂書目》子部中，亦載有「《黃宗羲理學錄》一冊」[4]。由此可見，康熙六年李鄴嗣提到梨洲當時「方輯」的《理學錄》，後來確如梨洲所「親許」而成編。

由《理學錄》之名，可見該書應當是一部有關宋、元、明儒家學術思想史或至少是理學史的輯錄。那麼，這部書和梨洲後來的兩部《學案》是什麼關係？對於宋、元、明儒學思想史的研究來說，《理學錄》又具有怎樣的價值和意義？自然會成爲研究者措意的課題。但是，這部在《明儒學案》和《宋元學案》之前的《理學錄》究竟是怎樣一部書，迄今爲止學界卻一直毫無所知。因爲它早已石沉大海，被認定屬於梨洲的一部「佚著」了[5]。所幸的是，筆者於2003年在搜尋和閱讀古籍的過程中，偶然發現了這部佚失已久的《理學錄》[6]。下文即是筆者對《理學錄》初步的考論。筆者的研究分爲以下幾個部分：首先，考察《理學錄》的內容和體例；其次，檢討《理學錄》與《宋元學案》、《明儒學案》的關係；最後，指出《理學錄》一書的價值和意義。

二、《理學錄》的內容和體例

筆者所發現的這部《理學錄》，扉頁上署「理學錄」，下注「黃宗羲先生手稿本」。第2頁有「南雷先生未刻手稿理學錄」的題簽，下注爲「余姚王紹蘭署民二〇、十、八」，即1931年10月8日。其後括弧內還有一句「梨洲遺著三十八

(續)

外、又輯《續宋文鑒》、《元文抄》，以補呂、蘇二家之闕，尚未成編而卒。」見黃炳垕，《黃宗羲年譜》(北京：中華書局，1993)，頁95。至於「晚年」具體是在何年？謝山沒有交代。據吳光考證，不會早於康熙二十五年(1686)。見吳光，〈《宋元學案》成書經過、編纂人員與版本存佚考〉，《杭州師範學院學報》，2008年第1期，頁8-9。

4 見徐秉義，《培林堂書目》，《中國著名藏書家書目彙刊》(北京：商務印書館，2005)，明清卷，第19冊，頁123。按：該書影印1915年鉛印二徐書目刻本。

5 吳光在其《黃宗羲著作彙考》一書中，即將《理學錄》作為梨洲的佚著之一。參見吳光，《黃宗羲著作彙考》(臺北：學生書局，1990)，頁249，268。亦見其〈黃宗羲著作存佚總表〉，載《黃宗羲全集》，第12冊，頁271。

6 該書現藏中國社會科學院文學所圖書館。

種以外絕傳秘笈」，估計也應當是該頁題名的王紹蘭所署[7]。(圖1)該書正文自第11頁始存，已無目錄可見。最後一頁列明儒洪垣的《洪覺山緒言》(存目)、洪垣小傳、錢薇與潘子嘉的小傳，但潘子嘉小傳未完而該書已畢。(圖2)加之該書中間有缺頁。因此，這部《理學錄》可以說是一部殘稿。此外，該書完全不含陽明學派的內容。這有兩種可能：其一、是原有陽明學派的部分在甘泉學派之後整個缺漏；其二、是梨洲在尚未輯錄陽明學派時，已準備正式著手輯錄《明儒學案》，故《理學錄》未及陽明學派而輟。如果是第二種可能，那麼，現存的這部《理學錄》同時也是一部未竟稿。但徐秉義《培林堂書目》既已載入「《黃宗羲理學錄》」一冊，似又不當爲一部未竟稿。不過，無論是殘缺還是未竟，抑或兼而有之，從該書現存192頁的正文之中，我們仍然可以看到，這部《理學錄》正是關於宋、元、明三朝儒家學術思想史的一部輯錄。



圖1

7 另外有一位與其同名的清代學者王紹蘭，字畹馨，號南陔，晚自號思惟居士，生於1760年，卒於1835年，世居浙江蕭山西河里，是一位著述頗豐的經史學者。但這裡的餘姚人氏王紹蘭1931年尚在世，因此與前者顯然不可能是同一人。

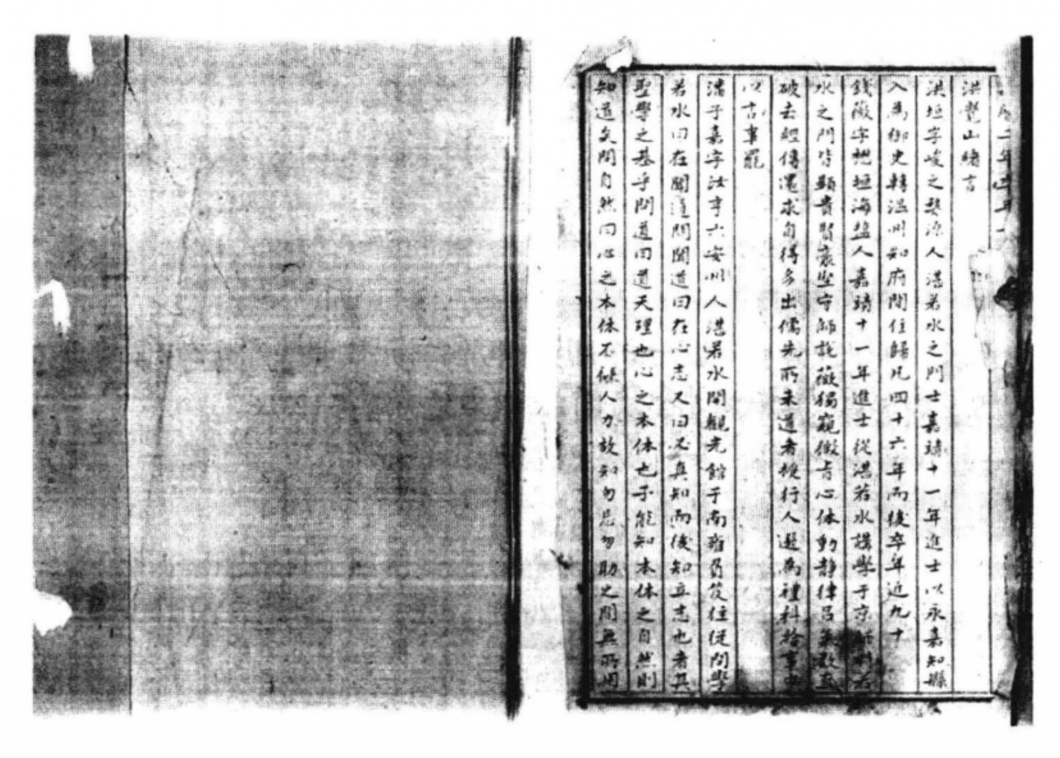

洪覺山續言
洪垣字峻之婺源人湛若水之門士嘉靖十一年進士以永嘉知縣
入為御史轉溫州知府閒住歸凡四十六年而後卒年近九十
錢薇字懋垣海鹽人嘉靖十一年進士從湛若水講學于京師[illegible]
水之門皆顯貴賢豪坐守師說薇獨窺微旨心体動靜律呂象數[illegible]
破去經傳還求自得多出儒先所未道者授行人選爲禮科給事中
以言事罷
潘子嘉字汝亨六安州人湛若水開觀光館于南雍負笈往從問學
若水曰在閑道問閑道曰在心志又曰必真知而後知立志也者其
聖學之基乎問道曰道天理也心之本体也子能知本体之自然則
知道矣問自然曰心之本体不假人力故知勿忘勿助之間無所用

圖2

該書共包括16個學派，分別爲：

1. 濂溪學派；
2. 康節學派；
3. 河南學派；
4. 關中學派；
5. 浙學派；
6. 道南學派(殘)；
7. 湖南學派(殘)；
8. 金華學派(殘)；
9. 輔氏學派(殘)；
10. 江右學派(殘)；
11. 北方學派；

12. 明初學派(殘)；

13. 河東學派；

14. 崇仁學派；

15. 白沙學派；

16. 甘泉學派；

其中，宋代理學部分有7個學派，即第1至第7；元代理學部分有4個學派，即第8、9、10、11；明代理學部分則有5個學派，即第12-16。

在這16個學派當中，有6個學派記錄殘缺，分別爲〈道南學派〉、〈湖南學派〉、〈金華學派〉、〈輔氏學派〉、〈江右學派〉和〈明初學派〉。〈道南學派〉有開首，但中間有缺頁，且最後缺頁未完；〈湖南學派〉有開首，中間無缺頁，但也是最後缺頁未完；〈金華學派〉開始即缺頁，沒有開頭，但由梨洲於〈輔氏學派〉之前總評「金華之學」的案語，可知〈金華學派〉的存在及其部分內容。〈輔氏學派〉最後缺頁未完，緊隨其後的爲〈江右學派〉，也是開篇殘缺。〈明初學派〉開篇爲方孝孺，但其小傳未竟，其下已缺頁而另起〈河東學派〉。總之，《理學錄》雖然前10頁已缺，但〈濂溪學派〉仍較完整，其餘的10個學派，也都有完整的記錄。下面，我們就分別來看在這16個學派中都具體包括了哪些人物。

〈濂溪學派〉以周敦頤開首，其後梨洲注明「周子門人」，其下共錄程顥、程頤和張載三人。

〈康節學派〉以邵雍開首，亦僅錄邵雍一人。

〈河南學派〉開篇注明爲「程氏門人」，共錄二程弟子52人。包括：1. 楊時；2. 尹焞；3. 謝良佐；4. 游酢；5. 呂大鈞；6. 呂大臨；7. 侯仲良；8. 呂希哲；9. 范祖禹；10. 楊國寶；11. 朱光庭；12. 劉狥；13. 李籲；14. 呂大忠；15. 蘇昞；16. 劉安節；17. 張繹；18. 馬伸；19. 王蘋；20. 譙定；21. 袁溉；22. 王岩叟；23. 劉立之；24. 林大節；25. 張閎中；26. 馮理；27. 鮑若雨；28. 周孚先；29．唐棣；30. 謝天申；31. 陳經正；32. 李處遯；33. 孟厚；34. 范文甫；35. 暢中伯；36. 暢大隱；37. 郭忠孝；38. 李樸；39. 周行己；40. 邢恕；41．劉安上；42. 吳給；43. 許景衡；44. 范沖；45. 賈易；46. 楊迪；47. 鄒柄；48. 劉立之；49. 時

紫芝；50. 潘旻；51. 趙彥道；52. 林志寧。其中，呂大鈞、呂大忠和蘇昞3人注明「別見」或「已見」「橫渠門人」，在〈河南學派〉的部分只列其名。因此，〈河南學派〉實際包括二程弟子共49人。不過，在這49人中，時紫芝、趙彥道和林志寧同樣僅列其名，而潘旻僅也只是記其「字子文」而已。

〈關中學派〉開篇注明爲「橫渠門人」，共錄橫渠弟子4人，包括呂大忠、呂大鈞、呂大臨和蘇昞。但注明呂大臨「見二程學派」（國翔按：即〈河南學派〉），所以實際只有3人。

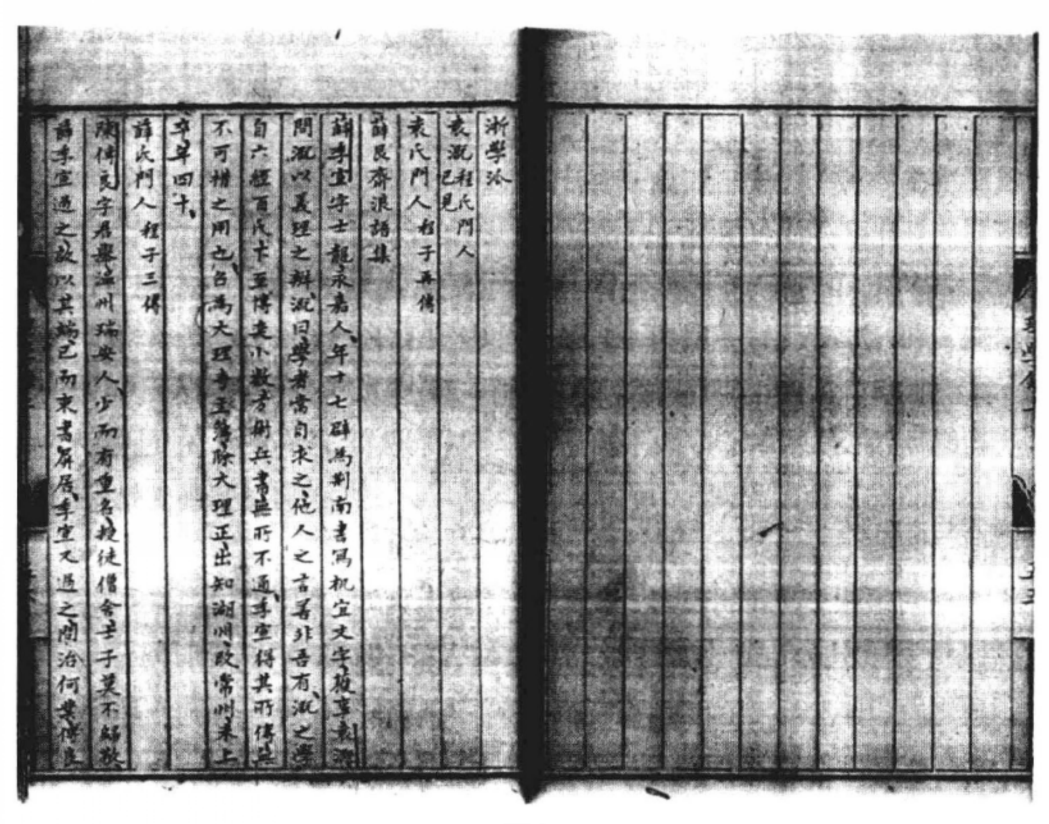

浙学派
袁溉 程氏門人 已見
袁氏門人 程子再傳
薛艮齋浪語集
薛季宣字士龍永嘉人年十七辟為荊南書寫機宜文字獲事袁溉
問溉以義理之辯溉曰學者當自求之他人之言著非吾有溉之學
自六經百氏下至博奕小數方術兵書無所不通季宣得其所傳益
不可構之閒也召為大理寺主簿除大理正出知湖州改常州未上
卒年四十
薛氏門人 程子三傳
陳傅良字君舉溫州瑞安人少而有重名授徒僧舍士子莫不歸敬
薛季宣過之扣以其端已而束書屏居季宣又過之問治何業傅良

圖3

〈浙學派〉開篇爲袁溉（圖3），由於注明「程氏門人已見」並在〈河南學派〉中已有交代，此處僅列其名。其後共錄袁溉弟子薛季宣及其所傳幾代門人共51人。包括：1. 薛季宣；2. 陳傅良；3. 蔡幼學；4. 曹叔遠；5. 呂大亨；6. 章用中；7. 陳端己；8. 陳說；9. 林淵叔；10. 沈昌；11. 洪霖；12. 朱黼；13. 胡時；14. 周行己；15. 鄭伯熊；16. 吳表臣；17. 葉適；18. 周南；19. 孫之宏；20. 林

居安；21. 趙汝鐸；22. 王植；23. 丁希亮；24. 騰宬；25. 孟猷；26. 孟導；27. 厲詳；28. 邵持正；29. 陳昂；30. 趙汝讜；31. 陳耆卿；32. 吳子良；33. 舒岳祥；34. 陳亮；35. 喻偘；36. 喻南強；37. 陳頤；38. 錢廓；39. 郎景明；40. 方坦；41. 陳檜；42. 金潚；43. 淩堅；44. 何大猷；45. 劉范；46. 胡括；47. 章椿；48. 徐碩；49. 劉淵；50. 孫貫；51. 吳思齊。其中，周行己注明「已見程子門人」，僅列其名。因此，〈浙學派〉實際包括50人。在這50人之中，梨洲注明：薛季宣爲袁溉門人，陳傅良爲薛季宣門人。從蔡幼學到胡時這11人爲陳傅良門人。鄭伯熊和吳表臣爲周行己門人。葉適爲鄭伯熊門人。周南以下至陳耆卿14人爲葉適門人。吳子良爲陳耆卿門人。舒岳祥和陳亮爲吳子良門人。至於喻偘以下至吳思齊17人，則爲陳亮門人。

〈道南學派〉以楊時開篇，由於同樣已注明「程子門人」並在〈河南學派〉有所交代，此處亦僅列其名。其後包括楊時弟子及其所傳幾代門下共21人，包括：1. 羅從彥；2. 蕭顗；3. 廖剛；4. 胡珵；5. 徐俯；6. 陳淵；7. 李鬱；8. 喻樗；9. 高閌；10. 盧奎；11. 王庭秀；12. 宋之才；13. 王師愈；14. 鄒柄；15. 鄭棐；16. 林宗卿；17. 黃鍰；18. 廖衙；19. 李侗；20. 朱松；21. 羅博文。其中，從羅從彥到廖衙這18人是楊時的一傳弟子；李侗、朱松爲羅從彥門人，是楊時再傳，梨洲亦注明爲「程子三傳」；羅博文爲李侗弟子，梨洲則注明爲「延平門人」和「程子四傳」。

〈湖南學派〉首列胡安國、朱震和曾恬3人作爲「謝氏門人」，即謝顯道(上蔡)門人。其後共錄9人，包括：1. 胡寅；2. 胡宏；3. 曾幾；4. 范如珪；5. 曾漸；6. 張栻；7. 趙師孟；8. 胡寔(《學案》作「胡實」)；9. 吳翌。九人之中，梨洲注明胡寅、胡宏、曾幾和曾漸四人爲「胡氏門人」，即胡安國門人；張栻、趙師孟、胡寔和吳翌四人爲「五峰門人」，即胡宏門人。吳翌部分錄其〈澄齋問答〉語錄三條，第三條尚未結束即缺頁。因此，《理學錄》的〈湖南學派〉至吳翌應該尚未結束，但除現有的12人之外還包括那些人物，已無從考證。

吳翌的部分未完，但下頁人物已經是吳師道。據今本《宋元學案》，吳師道已屬〈北山四先生學案〉。而據王梓材在今本《宋元學案》卷82〈北山四先生學案〉開首全祖望案語之後所附的案語，所謂「是卷梨洲本稱金華學案，謝

山序錄始稱北山四先生學案」[8]，吳師道在梨洲原本《宋元儒學案》中應當是在〈金華學案〉之中的。而《理學錄》中吳師道以下至鄭濤一共8人，皆在今本《宋元學案》的北山四先生學案之中。此外，在《理學錄》鄭濤之後，有一段梨洲總評「金華之學」的「案語」。由此可以推知，《理學錄》中從吳師道至鄭濤的這一部分，當爲〈金華學派〉的人物。這裡由今本《宋元學案》反推《理學錄》的內容，其實已經預設了《理學錄》與《宋元學案》之間的淵源關係。這一點，後文會有專門的考察，此處暫且不論。但吳師道之前並無〈金華學派〉的開篇，加上〈湖南學派〉吳翌的內容未完，可知中間必有缺頁。如今這一部分殘缺的〈金華學派〉共有8人，包括：1. 吳師道；2. 周潤祖；3. 泰不華；4. 吳履；5. 唐以仁；6. 唐元嘉；7. 戴良；8. 鄭濤。其中。梨洲注明周潤祖和泰不華兩人爲「周氏門人」，吳履、唐以仁和唐元嘉爲「聞人氏門人」，戴良和鄭濤爲「柳氏門人」。由此可知，〈金華學派〉除了這裡收錄的8人之外，至少還應有「周氏」、「聞人氏」和「柳氏」這三位。既然這裡金華學派的八人俱在今本《宋元學案》的〈北山四先生學案〉之中，那麼，由今本《宋元學案》的〈北山四先生學案〉反推，這裡所謂「周氏」、「聞人氏」和「柳氏」三位，分別當爲「周敬孫」、「聞人詵」和「柳貫」。但由於《理學錄》缺頁，這裡只是推證。當然，根據本文後面對《理學錄》和《宋元學案》之間關係的考證，這一推證應當是成立的。

〈金華學派〉之後爲〈輔氏學派〉，開篇爲輔廣，梨洲注明「朱子門人」已見。由此可推知《理學錄》中當有一〈朱子學派〉，但由於缺頁，其內容已完全不可見。輔廣之後是魏了翁，再後分別爲輔氏門人兩人，包括韓翼甫和熊禾；魏氏門人4人，包括吳泳、游似、牟子才和程掌，總計8人。程掌以下應當還有，但因缺頁，已不可知。

〈輔氏學派〉缺頁之後，緊接著不間斷的人物有12位，包括：1. 范奕；2. 吳錫疇；3. 元明善；4. 虞集；5. 鮑恂；6. 藍光；7. 趙宏毅；8. 揭傒斯；9. 趙孟頫；10. 陳旅；11. 王守誠；12. 蘇天爵。蘇天爵之後有一句梨洲的案語，再之後則爲北方學派。因此，該組12人當屬於一個學派。至於這個學派的名稱，由

8 《黃宗羲全集》，第6冊，頁214。

於緊隨該組之後的〈北方學派〉也列了蘇天爵之名，並在其下注明「見江右學派」，由此可以推知〈北方學派〉之前這一組12人所屬學派的名稱當爲〈江右學派〉。當然，由於前面殘缺，《理學錄》中的〈江右學派〉還包括哪些人物，如今也已不得而知。不過，在〈江右學派〉的最後部分，梨洲有一案語評論吳澄。雖然由於缺頁而未見吳澄之名，但由此可見，吳澄必在此12人之前而爲江右學派之重要一員。於是《理學錄》中〈江右學派〉至少有13人。

〈北方學派〉開篇是趙復。其下共錄其門人及再傳共14人，包括：1. 姚樞；2. 竇默；3. 許衡；4. 劉因；5. 姚燧；6. 耶律有尙；7. 呂域；8.劉宣；9. 王遵禮；10. 杜肅；11. 郝庸；12. 李道恒；13. 安熙；14. 蘇天爵。其中，姚樞、竇默、許衡和劉因四位是趙復的門人。姚燧、耶律有尙、呂域、劉宣和王遵禮五位是許衡的門人，爲趙復再傳。杜肅[9]、郝庸、李道恒三位是劉因的門人，也算是趙復再傳。安熙是劉因的再傳，爲趙復三傳。蘇天爵則是劉因的三傳，爲趙復的四傳。其中，蘇天爵注明「見江右學派」，僅列其名。因此，〈北方學派〉實際包括14人。

〈明初學派〉前已說明，開篇爲方孝孺，但其小傳一頁尙未結束，其下已缺頁而繼之者爲〈河東學派〉了。

〈河東學派〉開篇是薛瑄。其下共錄其門人和再傳共17人，包括：1. 閻禹錫；2.白良輔；3. 李昶；4. 喬縉；5. 張鼎；6. 王英；7. 王復；8. 周蕙；9. 薛敬之；10. 李錦； 11. 王爵；12. 呂柟；13.李侖；14. 劉璣；15. 呂潛；16. 張節；17. 李挺。其中，第1至第7是薛瑄一傳門人。周蕙是李昶門人，爲薛瑄再傳。薛敬之、李錦和王爵是周蕙門人，爲薛瑄三傳。呂柟是薛敬之門人，爲薛瑄四傳。李侖和劉璣是李錦門人，爲薛瑄四傳。呂潛、張節和李挺是呂柟門人，爲薛瑄五傳。總計〈河東學派〉一共18人。

〈崇仁學派〉開篇是吳與弼。其下共錄其門人及再傳共17人，包括：1. 胡居仁；2. 婁諒；3. 胡九韶；4. 謝復；5. 鄭伉；6. 楊傑、7. 周文(按：楊傑、周文二人合傳)；8. 陳獻章；9. 余祐；10. 魏校；11. 桂萼；12. 夏尙樸；13. 潘潤；

9 《宋元學案》作「杜蕭」，注明「補」。但內容一樣。見《黃宗羲全集》，第6冊，頁564。

14. 張元禎；15. 王應電；16. 周士淹；17. 歸有光。其中，胡居仁、婁諒、胡九韶、謝復、鄭伉、楊傑、周文和陳獻章八人爲吳與弼門人。余祐、魏校和桂萼爲胡居仁門人，是吳與弼的再傳。夏尚樸和潘潤爲婁諒門人，也是吳與弼的再傳。張元禎爲楊傑的門人，也是吳與弼再傳。王應電、周士淹和歸有光是魏校的門人，爲吳與弼三傳。這樣〈崇仁學派〉總計也是18人。

〈白沙學派〉開篇是陳獻章。其後錄莊昶和羅倫兩人。二人並非白沙門人，但梨洲在二人之後的案語中交代了將二人列入白沙學派的原因。所謂：

> 定山、一峰雖不在白沙弟子之列，而其推崇白沙，一如弟子也。定山得白沙之玄遠，一峰得白沙之真實，皆非標榜門戶者所能及耳。

這句話今本《宋元學案》未見，是《理學錄》保存的重要史料。此類文獻《理學錄》不少，詳考見後文。在莊昶和羅倫兩人之後，共錄白沙門人及其再傳16人，包括：1. 湛若水；2. 賀欽；3. 張詡；4. 鄒智；5. 李承箕；6. 林光；7. 陳茂烈；8. 李孔修；9. 何廷矩；10. 謝佑[10]；11. 區越；12. 林體英；13. 丁積；14. 姜麟；15. 方重傑；16. 鍾曉。其中，從湛若水到姜麟是白沙門人，方重傑和鍾曉則爲白沙再傳。湛若水注明「別見」，僅列名於此。詳細的內容見其後的〈甘泉學派〉。如此，〈白沙學派〉總計18人。

〈甘泉學派〉以湛若水開篇，以下共錄甘泉門人6人，包括：1. 呂懷；2. 蔣信；3. 何遷；4. 洪垣；5. 錢薇；6. 潘子嘉。潘子嘉的部分下缺未完，整個《理學錄》至此而止。

以上，是筆者所見梨洲佚著《理學錄》的基本內容，16個學派共錄宋、元、明儒者242人。下面，讓我們再來看看該書的體例。

在《理學錄》中，梨洲對於各個人物的處理，基本上分爲三個部分：首先，列出該人物相關著作的名稱；其次，再以小傳的方式介紹該人物的生平；最後，加以案語，對該人物的學術思想或生平事蹟加以評論[11]。例如，〈關中學派〉

---

10 《明儒學案》中作「謝祐」，見《黃宗羲全集》，第7冊，頁115。

11 只是《理學錄》中梨洲的案語並未如後來《宋元學案》中前面注明「宗羲案」三字，因為《宋元學案》中並非只有梨洲的案語，還有其子百家等人的，故須注明。但《理

的呂大鈞在《理學錄》中的部分，就包含這三個方面的內容：

1. 《呂氏鄉約》(存目)
2. (小傳)呂大鈞，字和叔。嘉靖三年進士，授秦州司理，監延州折博務，改知三原縣。移巴西、侯官、涇陽，以父老，皆不赴。丁艱服除，以道未明，學未優，不復有仕進意。久之，大臣薦爲王宮教授，尋監鳳翔船務。元豐五年，疾革，內外灑掃，冥然若思。客至問安，交語未終而歿。大鈞爲人剛質，嘗言：「始學，行其所知而已。道德性命之際，躬行久則自至焉。」張載倡道於關中，寂寥無和者。大鈞于載爲同年生，心悅而好之，遂執弟子禮，於是學者靡然知所趨向。載之教，以禮爲先，大鈞條爲《鄉約》，關中風俗爲之一變。程頤言：「范育相見多窒礙，蓋有先定之意。大鈞據理，合窒礙而不然者，只是他至誠篤信也。」
3. (梨洲案語)子厚謂秦俗之化，亦先自和叔有力焉。學者高談性命，而推行不去，終是此中有虧缺處也。若和叔者，庶幾力行之士歟？(圖4)

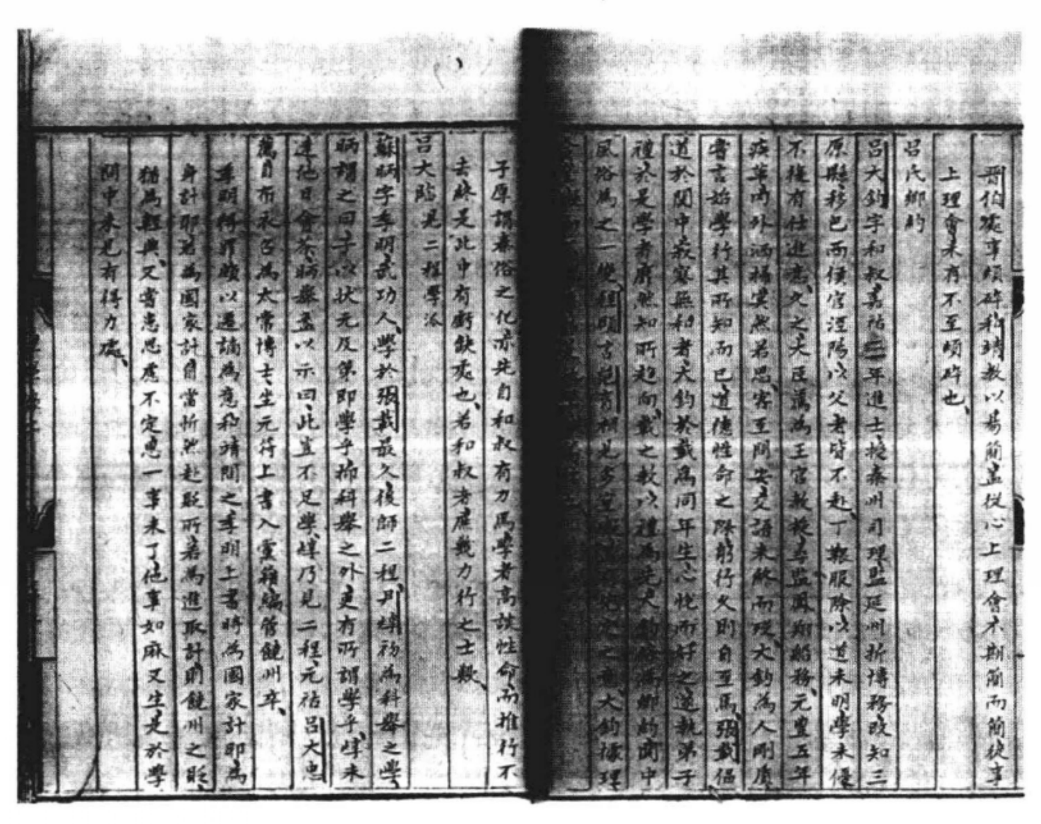
這裡，梨洲只是列出《呂氏鄉約》的名稱，並不選錄其中的內容。這種對於相關文獻只存目而不選錄的方式，在《理學錄》中是最爲普遍的。

當然，也有例外的情況。在整部《理學錄》中，有五個人是有著作選錄的。第一，是周敦頤。〈濂溪學派〉中選錄濂溪《通書》語錄36條，包括：「誠下第二」、「誠幾德第三」、「聖第四」、「慎動第五」、「道第六」、「師第七」、「幸第八」、「思第九」、「志學第十」、「順化第十一」、「治第十二」、「禮樂第十三」、「務實第十四」、「愛敬第十五」、「動靜第十六」、「樂上第十七」、「樂中第十八」、「樂下第十九」、「聖學第二十」、「公明第二十一」、「理性命第二十二」、「顏子第二十三」、「師友上第二十四」、「師友下第二十五」、「過第二十六」、「勢第二十七」、「文辭第二十八」、「聖蘊第二十九」、「精蘊第三十」、「乾損益動第三十一」、「家人睽復無妄第三十二」、「富貴第三十三」、「陋第

(續)

學錄》中有六條案語在後來的《宋元學案》中變成了「百家謹案」。這一點，後文會有專門的討論。

三十四」、「擬議第三十五」、「孔子下第三十九」、「蒙艮第四十」。由於「擬議第三十五」和「孔子下第三十九」之間第十九頁二殘缺，據今本《宋元學案》，中間應當還有「刑第三十六」、「公第三十七」和「孔子上第三十八」。第二，是游酢。《理學錄》收錄了其語錄3條。第三，是呂大臨。《理學錄》收錄了其《克己銘》、《未發問答》以及語錄7條。第四，是侯仲良。《理學錄》收錄了其語錄7條。第五，是呂希哲。《理學錄》收錄其《呂氏雜誌》語錄6條。



而但從事頃碎稍稍教以易簡蓋從心上理會不斷簡而簡徒事
上理會未有不至頃碎也
呂氏鄉約
呂大鈞字和叔嘉祐二年進士授秦州司理監延州折博務改知三
原縣移巴西侯官涇陽以父老皆不赴丁艱服除以道未明學未優
不復有仕進意久之大臣薦為王宮教授尋監鳳翔船務元豐五年
疾革內外涵福寔然若思客至閒安交語未終而殁大鈞為人剛厚
書言始學行其所知而已道德性命之際躬行久則自至焉張載倡
道於關中寂寥無和者大鈞於載為同年生心悅而好之遂執弟子
禮於是學者庶幾知所趨向載之教以禮為先大鈞[illegible]鄉約[illegible]中
風俗為之一變[illegible]大鈞據理
子厚謂秦俗之化亦先自和叔有力焉學者高談性命而推行不
去縣是此中有虧缺處也若和叔者庶幾力行之士歟
呂大臨見二程學派
蘇昞字季明武功人學於張載最久後師二程初為科舉之學
昞謂之曰子以狀元及第即學乎抑科舉之外更有所謂學乎昞未
達他日會[illegible]昞舉孟以示回此豈不足學昞乃見二程元祐呂大忠
薦自布衣召為太常博士坐元符上書入黨籍編管饒州卒
季明嘗以遷論為意和靖聞之季明上書時為國家計即為
身計[illegible]若為國家計自當忻然赴貶所若為進取計則饒州之貶
猶為輕典又嘗患思慮不定思一事未了他事如麻又生是於學
問中未見有得力處

圖4

將《理學錄》所錄這五人的材料與今本《宋元學案》中相應的選錄對照，我們發現有幾種不同的情況。《理學錄》〈濂溪學派〉中《通書》語錄的部分與今本《宋元學案》中對應的部分完全符合。呂大臨的〈克己銘〉、〈未發問答〉和7條語錄也與今本《宋元學案》中對應的內容吻合。呂希哲〈呂氏雜誌〉中的6條語錄也俱見今本《宋元學案》，只是其中兩條一條被入〈附錄〉，另一條

被移入〈泰山學案〉。至於游酢的三條語錄和侯仲良的七條語錄，則不見於今本《宋元學案》。這裡所透露的《理學錄》與《宋元學案》之間的關係，正是本文後面所要探討的內容。

不過，這種包括「文獻存目」、「小傳」和「案語」三個部分的標準體例，也並不適用於《理學錄》中的所有人。事實上，除了上述文獻選錄方面的五個例外之外，包括「文獻存目」的人物甚至是少數。大量人物並沒有「文獻存目」，只有「小傳」和「案語」。譬如像二程、張載、邵雍、楊時、胡安國、劉因、薛瑄、吳與弼、陳獻章、湛若水等人，即是如此。包括「文獻存目」者，整部《理學錄》中只有22人，分別是：1. 呂大鈞（《呂氏鄉約》）、2. 薛季宣（《薛艮齋浪語集》）、3. 葉適（《葉水心習學記言》）、4. 陳亮（《陳同甫論漢唐書》）、5. 李侗（《延平答問》）、6. 胡寅（《崇正辨》）、7. 胡宏（《胡子知言》、《知言疑義》）、8. 張栻（《南軒問答》）、9. 胡寔（《胡廣仲問答》）、10. 吳翌（《澄齋問答》）、11. 魏了翁（《魏鶴山師友雜言》）、12. 許衡（《許魯齋遺書》）、13. 呂柟（《呂涇野語錄》）、14. 胡居仁（《胡敬齋居業錄》）、15. 魏校（《魏莊渠體仁說》）、16. 夏尚樸（《夏東岩語錄》）、17. 賀欽（《賀醫閭言行錄》）、18. 張詡（《張東所文集》）、19. 呂懷（《呂巾石文集》）、20. 蔣信（《蔣道林文集》）、21. 何遷（《何吉陽文集》）、22. 洪垣（《洪覺山緒言》）。由此可見，有「文獻存目」者固然都是較為重要的人物，但也不能以有無「文獻存目」作為判斷是否重要人物的標準。此外，還有很多一般的人物只有「小傳」，並無「案語」。其中不少「小傳」部分只有短短一句話或幾個字，甚至僅錄名而已。如〈浙學派〉的郎景明、胡括、章椿，所謂小傳都是只記「永康人」三個字。而〈河南學派〉的時紫芝、趙彥道、林志寧，即僅列其名。

無論是從內容還是從體例來看，我們都可以看到，《理學錄》與後來的《宋元學案》和《明儒學案》有一脈相承之處。就內容而言，《理學錄》的人物雖然遠不如兩部《學案》之多，但其所記錄者，幾乎都是兩部《學案》中的人物。就體例而言，《宋元學案》對於每一個人物的處理也基本都是三個部分：首先是人物的小傳，其次是人物著作的選錄，最後附有梨洲及其後繼者的案語評論（偶爾也有文獻選錄中間對一些選錄文字加案語的）。所不同者有兩點，一是在《理學錄》中，梨洲是先列人物著作的選目，然後是人物小傳和梨洲自己的案

語評論。這是三部分順序的不同。二是《理學錄》中的人物小傳只記生平事蹟，沒有評論。而《明儒學案》小傳部分則往往先記生平事蹟，然後是梨洲的評論。等於是將《理學錄》中的案語部分放到了小傳之中。於是，《明儒學案》也不再像《宋元學案》那樣在選錄的文獻之後還有評論性的案語，而實際上只有人物小傳和文獻選錄這兩個部分。這是今本《明儒學案》與《宋元學案》在體例上的不同，這裡順帶指出。此外，整部《理學錄》的小傳部分在敘述時，對所有人物都一律稱名。兩部《學案》在人物小傳部分對人物的稱呼，則一律稱其字號或先生，不直接稱名。這一點，是《理學錄》與兩部《學案》在稱呼人物用語上幾乎無一例外的差別。

在此，我們已經接觸到了《理學錄》與兩部《學案》之間的同異關係。那麼，作爲同樣是記錄宋、元、明三朝儒學人物的學術思想史著作，這部失傳已久的《理學錄》和今本《宋元學案》和《明儒學案》這兩部相關研究者案頭必備的著作之間，究竟是怎樣的關係？正是我們接下來要重點考察的問題。

三、《理學錄》與《學案》之間的關係

對比《理學錄》與兩部《學案》，首先，我們立刻會發現其中有不少完全相同或幾乎完全相同的文字。並且，在人物的「語錄」、「小傳」以及梨洲的「案語」這三個部分，這些文字廣泛存在。

「語錄」部分，前已指出，《理學錄》所選周敦頤《通書》語錄36條(加缺頁部分3條則為39條)全同今本《宋元學案》中所選《通書》語錄的對應部分。此外，梨洲在〈湖南學派〉的吳翌部分選錄了其《澄齋問答》中的3條語錄。核之今本《宋元學案》卷42〈五峰學案〉中所錄吳翌《澄齋問答》的3條語錄，二者完全相同。只不過《理學錄》中吳翌的第三條語錄至「但順其理」句以下即缺頁而已。

梨洲所作「案語」的部分，《理學錄》與《學案》更有不少相同的文字。譬如，在《理學錄》程顥小傳之後，有一段「案語」：

> 明道之學，以識仁為主，渾然太和元氣之流行，其披拂於人也，亦無

> 所不入，庶乎「所過者化」矣！故其語言流轉如彈丸，說「誠敬存之」便說「不須防檢，不須窮索」，說「執事須敬」便說「不可矜持太過」，惟恐稍有留滯，則與天不相似。此即孟子說「勿忘」，隨以「勿助長」救之，同一埽跡法也。鳶飛魚躍，千載旦暮。朱子謂：「明道說話渾淪，然太高，學者難看。」又謂：「程門高弟，如謝上蔡、遊定夫、楊龜山，下稍皆入禪學去。必是程先生當初說得高了，他們只睥見上一截，少下面著實工夫，故流弊至此。」此所謂程先生者，單指明道而言。其實不然。引而不發，以俟能者。若必魚筌兔跡，以俟學人，則匠、羿有時而改變繩墨，彀率矣。朱子得力于伊川，故於明道之學，未必盡其傳也。

核之今本《宋元學案》卷13〈明道學案〉上，其中明道《識仁篇》之後有一段梨洲的案語，注明「宗羲案」[12]，文字與此一字不異。同樣的情況，還見於程頤、楊時、謝良佐、李侗、朱松和曾幾。

除了各個人物之外，對於某一學派的評論，《理學錄》中的一些案語也有與今本《宋元學案》完全相同者。例如，《理學錄》中論永嘉之學的「案語」如下：

> 永嘉之學，教人就事上理會，步步著實，言之必使可行，足以開物成務。蓋亦鑒一種閉眉合眼、懵懂精神、自附道學者，於古今事物之變，不知為何等也。夫豈不是自然而馴至其道，以計較臆度之私，蔽其大中至正之則，進厲害而退是非，與刑名之學，殊途而同歸矣。此在心術輕重，不過一銖，芒乎！其難辨也。

較之今本《宋元學案》卷52〈艮齋學案〉薛季宣《艮齋浪語集》之後的「宗羲案」部分[13]，兩段案語文字也是一字不異。這種對情況，還包括梨洲論水心

12 《黃宗羲全集》，第3冊，頁659。

13 同上，第5冊，頁56-57。

之學(葉適一脈)和止齋之學(陳傅良至陳亮一脈)。因文字全同，此處不贅引[14]。

「小傳」的部分，也有一些是《理學錄》與《學案》文字一字不異的。如《理學錄》中〈浙學派〉的陳說，〈湖南學派〉的范如珪，〈金華學派〉的吳師道、吳履和鄭濤，〈輔氏學派〉的韓翼甫，〈江右學派〉的鮑恂、藍光、揭傒斯、趙孟頫和陳旅，以及〈北方學派〉的耶律有尙、劉宣、郝庸和李道恒。

除了完全相同的文字之外，對比《理學錄》和今本《學案》的「小傳」和「案語」部分，筆者發現還有大量幾乎完全一樣的文字。對此，我們不妨多舉幾個例子來加以說明。爲節省篇幅，這裡只引《理學錄》中的文字，《學案》中與之對應部分的不同文字，於括弧內下劃線標出。

先看「小傳」。《理學錄》中〈道南學派〉李侗的小傳如下：

> 李侗，字願中，南劍州(《學案》無「州」字)人。年二十四，聞郡人羅從彥(《學案》作「羅仲素」)傳河洛之學於龜山(《學案》無「於龜山」三字)，遂往學焉。從彥(《學案》作「仲素」)不為世所知，侗(《學案》作「先生」)冥心獨契。於是退而屏居，謝絕世故，餘四十年，(此處《學案》多出「簞瓢屢空」四字)，怡然有以自適也。其始學也，默坐澄心，以驗夫喜怒哀樂未發之前氣象為何如。久之，而知天下之大本真在乎是也。既得其本，則凡出於此(《學案》作「是」)者，雖品節萬殊，曲折萬變，莫不該攝洞貫，以次融洽(《學案》作「釋融」)，各有條理，如川流脈絡之不可亂。大而天地之所以高厚，細而品彙之所以化育，以至經訓之微言，日用之小物，折(《學案》作「玩」)之於此，無一不得其衷焉。由是操存益固，涵養益熟，泛應曲酬，發必中節，其事親從兄，有人所難能者。隆興元年十月，汪玉山應辰守閩，幣書迎先生，至之日，坐語而卒，年七十一。

除了《學案》在「謝絕世故，餘四十年」之後多出「簞瓢屢空」四字之外，

---

14 梨洲論水心之學和止齋之學的案語分別見《黃宗羲全集》，第5冊，頁172，225。

雙方文字只有幾個字的差別[15]。其中「折之於此」，更較《學案》「玩之於此」爲佳。至於人稱用法《理學錄》稱名而《學案》稱字或尊稱先生，則是通例。這一點前文已經提到，後文不贅。

〈湖南學派〉開宗胡安國小傳如下：

> 胡安國，字康侯，建之崇安人。紹聖四年進士(《學案》此處有「第三人」)，除荊南教授。入為太學博士。提舉湖南學事，以所舉遺逸王繪、鄧璋為范純仁之客，蔡京惡之，除名。大觀四年復官。宣和初，提舉江東路學事，尋致仕。末年，侍臣交薦，落致仕(《學案》無「落致仕」三字)，(《學案》此處有「起」字)除尚書員外郎，至起居郎。召對，除中書舍人。為耿南仲所忌，出知通州。高宗召為給事中，論故相朱勝非，遂落職奉祠，休於衡嶽之下。著《春秋傳》進覽，除寶文閣直學士。紹興八年四月十三日卒，年六十五，謚文定。安國(先生)自少時已有出塵之趣，登科後同年宴集，飲酒過量，是後終身不復醉。嘗好弈棋，母吳氏責之曰：「得一第，德業竟止是弈邪？」後不復弈。為學官，京師同僚勸之買妾，事既集，慨然嘆曰：「吾親待養千里之外，曾是以(《學案》作「以是」)為急乎！」遽寢其議。行部過衡嶽，欲一登覽，已戒行矣，俄而思曰：「非職事所在也。」即止。罷官荊南，僚舊餞行於渚宮，呼樂戲以待，而交代楊時(龜山)，具朝膳，鮭菜蕭然，引觴徐酌，置《語》、《孟》案間，清坐講論，不覺日晷之暮也。壬子赴闕，過上饒，有從臣家居者設宴，用音樂，安國(先生)蹙然曰：「二帝蒙塵，豈吾徒為樂之日？敢辭！」轉徙流寓，遂至空乏。然「貧」之一字，口所不道，亦復(《學案》無「復」字)手所不書。嘗戒子弟曰：「對人言貧者，其意將何求？」朱震被召，問出處之宜，安國(先生)曰：「世間惟講學論政，則當切切詢究。至於行己大致，去就語默之幾，如人飲食，其饑飽寒溫，必自斟酌，不可決之於人，亦非人所能決也。某出處，自崇寧以來，皆內斷之(《學案》

15 《學案》中李侗小傳見《黃宗義全集》，第4冊，頁569。

> 無「之」字)於心。雖定夫、顯道諸丈人行，皆不以此謀之也。」壯年嘗觀釋氏書，後遂屏絕，嘗答曾幾書曰：「窮理盡性，乃聖門事業。物物而察，知之始也；一以貫之，知之至也。來書以五典四端每事擴充，亦未免物物致察，非一以貫之之要，是欲不舉足而登泰山也。四端固有，非外鑠；五典天敘，不可違。充四端，惇五典，則性成而倫盡矣。釋氏雖有了心之說，然其未了者，為其不先窮理，反以為障，而於用處不復究竟也。故其說流遁，莫可致詰，接物應事(《學案》作「接事應物」)，顛倒差謬，不堪點檢。聖門之學，則以致知為始，窮理為要。知至理得，不迷本心，如日方中，萬象皆見，則不疑所行，而內外合也。故自修身至於家、國、天下，無所處而不當矣。來書又謂：『充良知良能而至於盡，與宗門要妙兩不相妨，何必捨彼而取此。』夫良知良能，愛親敬長之本心也。儒者則擴而充之，達於天下，釋氏則以為前塵，為妄想，批根拔本而殄滅之，正相反也。而以為不相妨，何哉？」(《學案》其後有「著有《春秋傳》、《資治通鑑舉要補遺》及《文集》若干卷。三子：寅、宏、寧。從子憲。」)

除個別字眼外，內容與《學案》幾乎完全相同，只是《學案》最後又補充交代了其著作和子嗣[16]。

〈輔氏學派〉中魏了翁小傳如下：

> 魏了翁，字華父，邛州蒲江人。慶元五年登進士第，授簽書劍南西川節度判官。召為國子正。以校書郎出知嘉定府。在蜀十七年，而後入進兵部郎中。累官至權工部侍郎。降三官，靖州居住。史彌遠死，以權禮部尚書還朝。(《學案》此處多「入對，首乞明君子小人之辨，次論故相十失猶存，又及修身、齊家。」一句)六閱月，以端明殿學士、同簽樞密院事，督視京湖軍馬。尋復召還，遂知紹興府安撫使而出。嘉熙元年卒，贈太師，諡文靖。

16 《學案》中胡安國小傳見《黃宗羲全集》，第4冊，頁449-451。

對比今本《學案》，此處只是少了「入對，首乞明君子小人之辨，次論故相十失猶存，又及修身、齊家」一句，其餘則完全一致[17]。

至於〈江右學派〉的元明善和虞集，《理學錄》和《學案》更是幾乎一模一樣。《理學錄》元明善小傳如下：

> 元明善，字復初，大名(《學案》無「大名」兩字)清河人。讀書過目輙記，諸經皆有師法。時虞集以治經名世，明善言集所治者，惟朱子所定者耳，殊為未廣。官至翰林學士、參議中書省事。至治二年卒於位，贈河南行省左丞，追封清河郡公，謚文敏。初，明善為江西省椽，吳澄(吳草廬)講於郡學，明善問以《易》、《詩》、《書》、《春秋》奧義，歎曰：「與吳先生言，如探淵海。」遂執弟子禮終其身。

這裡，只是於元明善的籍貫少了「大名」兩字，其餘除人稱稱名這一通例外，文字全同[18]。虞集的小傳爲：

> 虞集，字伯生，蜀人，僑居(「寓」)崇仁，官至奎章閣侍書學士。至正八年卒，年七十七。集(先生)文章為一代所宗，而其學術源委(「原委」)，則自父汲與草廬為友，集(先生)以契家子從之遊，故得其傳云。

其中「源」與「原」通假，如此則只有「居」與「寓」一字之別[19]。

再看「案語」。《理學錄》中梨洲評張載的案語如下：

> 橫渠氣魄甚大，加之(《學案》無「之」)以精苦之工，故其成就不同。伊川謂其多迫切而少寬舒，考亭謂其高處太高、僻處太僻。此在橫渠已自知之。嘗言「吾十五年學個『恭而安』不成，」所謂寬舒氣象，即安也。然「恭而安」自學不得，正以迫切之久而後能有之。若先從

17 《學案》中魏了翁小傳見《黃宗羲全集》，第6冊，頁124。
18 《學案》中元明善小傳見《黃宗羲全集》，第6冊，頁614。
19 《學案》中虞集小傳見《黃宗羲全集》，第6冊，頁615。

安處學起，則蕩而無可持守，早已入漆園籬落矣。即伊川初年，亦自傷於迫切，晚始抵于寬舒。其不敢即趨寬舒一路者，為學之次第，自宜然也。(國翔按：劃線部分《學案》無)

除最後「即伊川初年，亦自傷於迫切，晚始抵于寬舒。其不敢即趨寬舒一路者，爲學之次第，自宜然也」這一句《學案》沒有之外，文字基本全同[20]。

《理學錄·湖南學派》梨洲評胡安國案語曰：

文定(先生)為荊門教授，龜山代之，因此識龜山。因龜山方識游、謝，不及識伊川。自荊門入為國子博士，出來便為湖北提學。是時上蔡宰本路一邑，文定卻從龜山求書見上蔡。上蔡既受書，文定入境，邑人皆訝知縣不接監司。文定先修後進禮見之。文定之學，後來得于上蔡者為多，所以重上蔡，而不甚滿于游、楊。(國翔按：此句今本《學案》無)蓋文定氣魄甚大，不容易收拾。朱子云：「上蔡英發，故胡文定喜之。想見與游、楊說話時悶悶也。」

較之《學案》，除人稱用法外，其中僅多「所以重上蔡，而不甚滿于游、楊」一句，其餘全同[21]。當然，這裡多出的一句具有相當的學術思想史意義，反映出《理學錄》一書的價值所在。不過，這將是後文所要討論的問題，此處暫且不贅。

同樣是〈湖南學派〉的曾恬和胡寅，《理學錄》與《學案》中梨洲的案語幾乎完全一致[22]。梨洲論曾恬案語云：

恬為人樸實，非小人也，而是非顛倒若此(《學案》作「而有此委蛇」)，由熙豐以來，《新經》、《字說》之類，壞人心術。非識見過人者，

---

20 《學案》中梨洲評橫渠案語見《黃宗羲全集》，第3冊，頁929-930。

21 《學案》中梨洲評胡安國案語見《黃宗羲全集》，第4冊，頁451。

22 《學案》中梨洲評曾恬和胡寅案語分別見《黃宗羲全集》，第4冊，頁182-183；第4冊，頁660-661。

不能破其籬落耳。

論胡寅案語云：

吳必大問《崇正辨》如何？朱子曰：「亦好。」必大曰：「今釋氏亦謂所辨者，皆其門中自不以為然。」曰：「吾儒守三綱五常，若有人道不是，亦可謂吾儒自不以為然否？」又問：「此書只論其跡？」曰：「亦好(《學案》作「論其跡亦好」)。伊川云(言)『不若只於跡上斷』，畢竟其跡是從那裏出來，明仲說得明白。」某按：致堂所辨一部書中，大概言其作偽，雖有然者，畢竟已墮億逆一邊，不若就其所言件件皆真，愈見其非理耳(《學案》無「耳」字)。然此皆晉、宋間其徒報應變化之論，後來愈出愈巧，皆吾儒者以其說增益之。牛毛繭絲，辨之所以益難也。

類似的例子還有不少，這裡不再一一例舉。

在「小傳」的部分，在上述完全相同以及幾乎完全相同這兩類文字之外，還有一些文字雖然有所差別，但意思基本一致。這一類的文字，需要徵引雙方文字，對比可見。

《理學錄・河東學派》張鼎小傳如下：

張鼎，字大器，咸寧人。授學于薛瑄之門，登成化二年進士第。授刑部主事，遷員外郎。出知太原府，九載考績，晉山西參政，仍署府事。又四載，始遷河南按察使。弘治改元，擢右僉都御史，巡撫保定等府。晉戶部右侍郎而歸，八年卒。瑄之文集，其所輯也。

《明儒學案》卷7〈河東學案上〉張鼎的小傳則是這樣的：

張鼎，字大器，陝之咸寧人。成化丙戌進士，授刑部主事，遷員外郎。出知太原府，晉山西參政，仍署府事。轉河南按察使。弘治改元，擢

右僉都御史，巡撫保定等府，入為戶部右侍郎。乙卯卒於家，年六十五。先生少從父之任蒲州，得及薛文清之門。終身恪守師說，不敢少有踰越。文清歿後，其《文集》散漫不傳，先生搜輯較正，凡數年，始得成書[23]。

《理學錄・崇仁學派》鄭伉小傳如下：

鄭伉，字孔明，常山人。年三十餘，始見吳與弼於崇仁。與弼曰：「此間工夫非朝夕可得，恐誤子遠來。」伉曰：「此心放逸已久，求先生復之耳，敢欲速乎？」因受小學，日驗于身心，徐得聞四子、六籍之要。久之，於道若有見焉，乃歸。築室于龍池之上，取諸儒議論，一切折衷于朱子，自號敬齋。

而《明儒學案》卷2〈崇仁學案二〉鄭伉的小傳是這樣的：

鄭伉，字孔明，常山之象湖人。不屑志於科舉，往見康齋。康齋曰：「此間工夫，非朝夕可得，恐誤子遠來。」對曰：「此心放逸已久，求先生復之耳。敢欲速乎？」因受小學，日驗於身心。久之，若有見焉，始歸而讀書。一切折衷于朱子，痛惡佛、老，曰「其在外者已非，又何待讀其書而後辨其謬哉！」楓山、東白皆與之上下其議論，亦一時之人傑也[24]。

《理學錄・甘泉學派》湛若水小傳如下：

湛若水，字元明，廣東增城人。舉弘治壬子鄉試，遂從陳獻章遊。以隨處體認天理質諸獻章。獻章曰：「此子參前倚橫之學也。」登乙丑

23 《黃宗羲全集》，第7冊，頁137。
24 同上，頁39。

> 進士第，選為庶起士，擢編修。與王守仁、呂柟講學京師，學者稱甘泉先生。久之，以母喪歸。開禮舍於僧寺，來學者必先齋戒三日，習禮而後聽講。講必端坐觀心，不輕與言。嘉靖初入朝，升侍讀。歷國子祭酒、禮部侍郎、南京吏禮兵三部尚書，致仕。三十九年卒，年九十五。

而《明儒學案》卷37〈甘泉學案一〉湛若水小傳則是這樣的：

> 湛若水，字元明，號甘泉，廣東增城人。從學于白沙，不赴計偕，後以母命入南雍。祭酒章楓山試睟面盎背論，奇之。登弘治乙丑進士第。初楊文忠、張東白在闈中，得先生卷，曰：「此非白沙之徒，不能為也。」拆名果然。選庶起士，擢編修。時陽明在吏部講學，先生與呂仲木和之。久之，使安南冊封國王。正德丁亥，奉母喪歸，廬墓三年。卜西樵為講舍，士子來學者先令習禮，然後聽講，興起者甚眾。嘉靖初，入朝，升侍讀，尋升南京祭酒，禮部侍郎，歷南京禮、吏、兵三部尚書，致仕。平生足跡所至，必建書院以祀白沙。從遊者殆徧天下。年登九十，猶為南嶽之遊。將過江右，鄒東廓戒其同志曰：「甘泉先生來，吾輩當獻老而不乞言，毋有所輕論辯也。」庚申四月丁巳卒，年九十五。（國翔按：《明儒學案》生平事蹟之後還有評語，此處不錄）

以上所舉張鼎、鄭伉和湛若水三例，其小傳在《理學錄》與《學案》中的文字有一定差異，但仍然可以說是大同小異，尤其是所敘述的基本意思一致。這一點，仍然可以反映出《理學錄》與《學案》的相同之處。

總之，對比《理學錄》和今本《學案》，從語錄、小傳和案語三個方面來看，無論是完全相同的文字、幾乎完全相同的文字，還是表述有一定差別但意思一致的文字，我們只能得出一個結論，那就是：今本兩部《學案》均源出《理學錄》，後者是前者的準備工作；或者說，《理學錄》反映了梨洲正式撰寫《明儒學案》和《宋元學案》之前對於宋、元、明三朝儒家學術思想史最初的構思。

四、《理學錄》的價值與意義

當然，就內容和體例而言，尤其是從其中絕大部分儒家學者的著作只有存目而無選錄這一點來看，《理學錄》還只是一部草稿。在正式開始撰寫《明儒學案》和《宋元學案》以後，至少在梨洲自己的心目中，或許《理學錄》已無流傳的必要。但是，除了那些相同或頗爲相近的文字之外，這部《理學錄》中還保留了不少兩部《學案》中沒有的文字，記錄了一些兩部《學案》中沒有收錄的人物，對個別人物的師承與學派歸屬也有與《學案》不同的地方。如果說《理學錄》與《學案》的相同之處足以使我們得出上一節最後的結論，那麼，其間的差異，無疑更是《理學錄》一書的價值與意義所在。

首先，讓我們考察一下《理學錄》中今本《學案》沒有的內容。這些內容可分爲三類：其一，是一些學者的語錄；其二，是梨洲評論一些人物以及學派的案語；其三，是一些《學案》沒有記錄的人物。還有一則附於周敦頤之後的「遺事」，考證《宋史》載侯仲良(師聖)訪周敦頤一事的失誤：

> 《宋史》載侯師聖學于程頤，未悟，訪敦頤。敦頤曰：「吾老矣，說不可不詳。」對榻夜談，越三日乃還。頤驚異之曰：「非從周茂叔來耶？」按濂溪卒於熙寧六年，而師聖于靖康建炎間尚在。其題上蔡手貼云：「顯道與予為同門友，然視予為後生。」則其年輩不與濂溪相接明矣。

這一段文字也是今本《宋元學案》未見的，但因整個《理學錄》中只有一則「遺事」，不能作爲考察的一類，故先予說明，以下不及。

前文已經提到，《理學錄》中選錄學者的文獻很少，大都只是存目而已。但是，在僅有的選錄了文獻的五位學者之中，游酢的3條語錄、侯仲良《侯子雅言》中的7條語錄以及呂大臨《未發問答》的最後一段(圖5、圖6)，都不見於今本《學案》。今本《宋元學案》卷26，是專以游酢爲開宗而立的〈薦山學案〉，爲梨洲原本經謝山修訂而成。謝山在〈薦山學案〉開頭即稱「予從諸書

圖5

圖6

稍搜得其粹言之一二，述薦山學案。」[25] 而在所錄〈薦山遺文〉一則之後，王梓材也有案語說：

> **梓材謹案：謝山序錄云：「從諸書搜得其粹言之一二。」知是書原底，必有《薦山粹言》，而今亡亦，故錄其遺文一條[26]。**

由此可見，在王梓材、全祖望修訂《宋元學案》時，尚未找到游酢遺留的文獻。而在今本《宋元學案》卷30〈劉李諸儒學案〉中侯仲良的部分，也沒有收錄任何侯仲良的文獻。因此，《理學錄》中所保存的游酢的三條語錄和侯仲良的七條語錄，格外珍貴，可補今本《學案》的不足[27]。至於今本《宋元學案》卷31〈呂范諸儒學案〉中呂大臨的部分，雖然和《理學錄》一樣都收錄了其〈克己銘〉和〈未發問答〉，但《理學錄》中〈未發問答〉的最後一段，卻是《學案》所沒有的。

需要說明的是，《理學錄》中所有今本《學案》未錄的文字，包括語錄、梨洲評論人物或學派的案語以及若干人物及其小傳，還有前面提到的那一則「遺事」，筆者已全部輯出，附于文後。因此，游酢的三條語錄、侯仲良的七條語錄以及呂大臨《未發問答》的最後一段，讀者請參見本文最後的佚文輯錄，這裡就不一一條列了。

《理學錄》中更多今本《學案》不見的文字，是梨洲在人物小傳之後評論該人物或該人物所屬整個學派的「案語」。這些案語所及的人物和學派包括：

康節學派：邵雍；
河南學派：游酢、呂大臨、侯仲良、范祖禹、楊國寶、朱光庭、劉絢、李籲、劉安節、張繹、馬伸、王蘋、譙定、袁溉；

25 《黃宗羲全集》，第4冊，頁250。

26 同上，頁252。

27 後來王梓材和馮雲濠編輯《宋元學案補遺》時，曾補游酢語錄19條、侯仲良語錄2條。但《理學錄》中游酢的3條語錄和侯仲良的7條語錄各自只有最短的一條被《補遺》收入。筆者在附錄的《學案》未收語錄部分會注明這兩條《補遺》收錄的語錄。

關中學派：呂大中、呂大鈞；
道南學派：楊時；
湖南學派：朱震；
江右學派：吳澄；
河東學派：薛瑄；
崇仁學派：吳與弼、胡居仁、謝復、魏校、夏尙樸、婁諒、張元楨；
白沙學派：陳獻章、莊泉、羅倫；
甘泉學派：湛若水、呂懷；

除了對上述這些人物的評論之外，有時梨洲還對某一學派的某一組人整體下一案語。如對河南學派程氏門人的「王岩叟、劉立之、林大節、張閎中、馮理、鮑若雨、周孚先、唐棣、謝天申、陳經正、李處遯、孟厚、范文甫、暢中伯、暢大隱、郭忠孝、李樸、周行己、邢恕」這一組人物，梨洲有一個總的案語：

> 右二十二人(國翔按：實際只有十九人)，伊洛淵源錄所載。無記述文字者，忠義如郭忠孝，奸邪如邢恕，不妨並列。來者不拒，去者不追，顧人之自處何如耳。大冶之內，無分乎金銀銅鐵也。

同樣，在河南學派程氏門人下列舉「劉安上、吳給、許景衡、范沖、賈易」五人之後，梨洲又有一個總的案語：

> 右五人者，李心傳《道命錄》載其為程氏門人，而劉安上、賈易人品皆在下中。

至於河南學派程氏門人「楊迪、鄒柄、劉立之、時紫芝、潘旻、趙彥道、林志寧」這幾個人，梨洲的案語所謂：

> 右六人見《二程全書》，趙彥道見《朱子語類》，林志寧見《龜山集》。當時程張從學之士甚盛，不能網羅無失，亦故記其可見者。

則只能算是說明而非評論了。

在這些案語中，除了上述這些簡短的說明之外，大量的是梨洲對於人物或學派的評論。這些保存在《理學錄》中而今本《學案》不見的評論，都是珍貴的史料，頗具學術思想史研究的價值和意義。譬如，在整個江右學派之後，梨洲有如下一段案語論及吳澄：

> 自考亭而下，深通經術者，未有過於草廬者也。彼北溪、雙峰之徒，嗤點為塵土耳。然平懷論之，草廬終不能及金華一派者，何也？金華一段剛毅之氣，振拔汙險，此考亭相傳之血路也。草廬學問未免流行坎止，廉隅盡化，其去俗也不遠。此尚同之病也。雖然，有元一代人物，其光明俊偉者，盡在是矣。何可及哉！何可及哉！

這一段文字中，梨洲比較了他對於吳澄(草廬)、陳淳(北溪)、饒魯(雙峰)以及金華學派的看法。顯然，梨洲這裡認爲吳澄之學過於陳淳和饒魯，但不及金華學派有「剛毅之氣」而能「振拔汙險」，所以梨洲批評吳澄之學不免於「流行坎止，廉隅盡化」，以至於「去俗也不遠」，並且指出這是「尙同之病」。但是最後，梨洲仍然對於吳澄所代表的元儒進行了充分的肯定，正所謂「有元一代人物，其光明俊偉者，盡在是矣。何可及哉！何可及哉！」此類文字，至少反映了康熙初年梨洲撰寫《理學錄》時對於宋、元、明儒家學術思想史的看法，對於我們今天無論是瞭解宋、元、明的學術思想史，還是梨洲本人的學術思想史觀，都是可貴的文獻。

再譬如，《理學錄》吳與弼小傳之後有這樣的一段案語：

> 先師言：「明之從祀，不當遺康齋。」而世之議康齋者，至今猶未解也。然即其所議，而康齋之人品愈不可揜。尹直《瑣綴錄》云：「康齋以弟不檢，乃自褫冠，蓬首褻衣束裙，雜稠人中，跪訟於府庭。府守閱狀，見其名，始遇以禮。未幾，又訟於布、按二司。張元禎作書切責之，謂『當上告素王，正名討罪，豈容先生久竊虛名，為名教中之罪人。』」自此錄流傳，無不以康齋訟弟有玷名行。即為之解者，

> 亦曰：「其弟盜賣祀田，康齋以祖宗為重，不得不然。」又云：「元禎始疑康齋，後亦釋然。」某按楊時喬《傳易考》，始知大有不然者。時喬曰：「府守張某，弼拒不見，張恃京貴，有忌弼者，欲壞其節行，每加慢侮，蹴人訟之，無應者。最後以嚴法脅人冒其弟名訟之。牒入，即遣隸名捕。門人胡居仁等議以官服往，弼不從，以民服隨隸至庭。張守仍侮慢之，方以禮遣。弼無慍色，亦心知非弟意，兄弟相好如初。海內皆知張守無狀，卒敗官而去。其本末如此，則所謂京貴忌弼者，即尹直之流也。蓋康齋胸中盡忘榮辱，未嘗自以為官，自以為道學。而張元禎為翰林爭體統，為道學爭門面，以康齋囚服公庭，倒卻體統門面，故疾之如仇讎，豈知甕外之有天乎？于此益見康齋之大也。」

梨洲這段評論也是不見於今本《明儒學案》的。不過，今本《明儒學案》於人物生平事蹟之後，往往有一段梨洲的評價之詞，二者共同構成該人物的小傳，這是《明儒學案》在體例上不同於《宋元學案》的一個地方。而就在《明儒學案》吳與弼小傳的最後一段，有如下一段文字：

> 又謂與弟訟田，褫冠蓬首，短衣束裙，跪訟府庭。張廷祥有「上告素王，正名討罪，豈容久竊虛名」之書。劉先生言：「予於本朝，極服康齋先生。其弟不簡，私鬻祭田，先生訟之，遂囚服以質，絕無矯飾之意，非名譽心淨盡，曷克至此！」然考之楊端潔《傳易考》：先生自辭宮諭歸，絕不言官，以民服力田。撫守張瓆(番禺人)因先生拒而不見，瓆知京貴有忌先生者(尹直之流)，欲壞其節行，令人訟之。久之無應者，瓆以嚴法令他人代弟訟之，牒入，即遣隸牒拘之。門人胡居仁等勸以官服往，先生服民服，從拘者至庭，瓆加慢侮，方以禮遣。先生無慍色，亦心諒非弟意，相好如初。瓆以此得內貴心。張廷祥元禎始亦信之，後乃釋然。此為實錄也[28]。

---

28 《黃宗義全集》，第7冊，頁5-6。

初看之下，這段文字與上述梨洲案語有類似之處，都是意在澄清事實，爲吳與弼辯解。但是細較二文，無論是事實還是說理，顯然《理學錄》中的文字都比《學案》這段話更爲詳細和有力。

除了今本《學案》中完全沒有的案語，《理學錄》中還有個別案語雖然與今本《學案》的案語幾乎完全相同，但這一類案語中仍有一些句子是《理學錄》案語所有而《學案》案語所無的。而在這有無之間，正有可深究者在。譬如，《理學錄》胡安國小傳後梨洲案語如下：

> 文定為荊門教授，龜山代之，因此識龜山。因龜山方識游、謝，不及識伊川。自荊門入為國子博士，出來便為湖北提學。是時上蔡宰本路一邑，文定卻從龜山求書見上蔡。上蔡既受書，文定入境，邑人皆訝知縣不接監司。文定先修後進禮見之。文定之學，後來得于上蔡者為多，所以重上蔡，而不甚滿于游、楊。（國翔按：此句今本《學案》無）蓋文定氣魄甚大，不容易收拾。朱子云：「上蔡英發，故胡文定喜之。想見與游、楊說話時悶悶也。」

此段梨洲案語今本《宋元學案》亦載，但其中「所以重上蔡，而不甚滿于游、楊」一句則不知何故不見了。而在緊隨其後的「祖望謹案」中，謝山則力辨胡安國非上蔡門人。並且，在〈武夷學案〉一開始，謝山就同樣以案語的方式指出：

> 文定從謝、楊、游三先生以求學統，而其言曰：「三先生義兼師友，然吾之自得於遺書者為多。」然則後儒因朱子之言，竟以文定列謝氏門下者，誤矣，今溝而出之。

當然，胡安國在嚴格意義上是否謝顯道的門人，這是一個問題。但在謝顯道、楊時和游酢三人之間，胡安國是否有輕重之別，所尤重者是哪一個，則是另外一個問題。《理學錄》中原有而後來《學案》所無的梨洲那句話顯然強調了胡安國在謝、游、楊三人之間更爲推崇上蔡，而對游、楊二人甚至有所不滿。

但是今本《學案》的梨洲案語中缺了「所以重上蔡，而不甚滿于游、楊」這句話(筆者猜測大概是謝山有意刪去)，並且在緊隨梨洲案語之後的案語中，謝山引胡安國自稱「吾與游、楊、謝三公，皆義兼師友」[29]，如此顯然抹去了梨洲所欲強調的重點，而意在強調游、楊、謝三人對於胡安國之學具有同等的意義。《理學錄》原有而今本《學案》所無的這一句話，恰恰反映出了梨洲與謝山的不同。這一點，僅憑今本《學案》中的梨洲案語，是看不出來的。

還有個別《學案》中梨洲的案語其實有脫漏，比較《理學錄》中對應的部分即可見。例如，《宋元學案》評金華學派的案語如下：

> 金華之學，自白雲一輩而下，多流而為文人。夫文與道不相離，文顯而道薄矣。雖然，道之不亡也，猶幸有斯。[30]

而《理學錄》中的案語則是這樣的：

> 金華之學，自白雲一輩而下，多流而為文人。夫文與道不相離，文顯而道薄矣。雖然，道之不亡也，猶幸有斯文之在也。

兩相對照[31]，差別僅在最後一句。《學案》中最後一句「猶幸有斯」初看似無問題，但對比《理學錄》最後一句「猶幸有斯文之在也」，顯然後者文意更爲準確完整，可見《學案》最後一句當爲未完脫漏所致。這一文字上的細微之處，沒有《理學錄》的文字以資校勘，是難以發現的。

當然，通常的情況下是「後出轉精」，《理學錄》中的一些問題，在後來的《學案》中得到了改正。兩相對照，即可發現。例如，《理學錄・浙學派》陳亮門下列有劉范和劉淵兩人。劉范的小傳僅「金華人，太學諸生」一句，劉淵的小傳更是只有「金華人」一句。但是，在《宋元學案》中，便只有劉范而沒

---

29 《黃宗羲全集》，第4冊，頁452。

30 同上，第6冊，頁298。

31 這兩個案語的作者在《理學錄》和《學案》中分作梨洲和百家，並非梨洲一人。這一問題筆者下文會有說明。

有劉淵了。《學案》中劉范的小傳是這樣的：

> 劉范，金華人，太學諸生，原名淵(雲濠案：龍川志先生父和卿墓云：「金華劉范，十年前名淵，嘗與二三子從予學。」)有聲三舍間，同甫稱其頃刻不輟於學。」

可見，劉范原名劉淵，並非兩人。梨洲撰《理學錄》時的失察，《宋元學案》中改正了過來。上引文中馮雲濠(號五橋，1807-1855)的案語，進一步指出了改正舊誤的根據在於陳亮給劉范父親和卿所作的墓誌。至於改正者是梨洲本人還是續成《宋元學案》的諸人，則難以斷定了。不過，也有一些失誤從《理學錄》一直延續到了《宋元學案》。元儒熊禾(1247-1312)師事輔廣一事，即是一例[32]。

梨洲後來親撰《明儒學案》和《宋元儒學案》，其中網羅的儒學人物遠較《理學錄》爲多。但是，在《理學錄》中，卻仍有一些人物不見於今本《明儒學案》和《宋元學案》。這些人物及其所屬的學派如下：

浙學派：厲詳；
道南學派：盧奎、鄭棐；
金華學派：唐元嘉；
河東學派：白良輔、喬縉、王英、王復、王爵、李崙、劉璣；
崇仁學派：楊傑、周文、桂萼、王應電、周士淹、歸有光；
白沙學派：區越、林體英、丁積、姜麟、方重傑、鍾曉；
甘泉學派：錢薇、潘子嘉；

32 此事《理學錄》與《宋元學案》二書均承襲舊說。王梓材在今本《宋元學案》熊禾小傳中夾註的案語裡已經提出質疑，參見《黃宗羲全集》，第5冊，頁484。朱鴻林先生則對熊禾的師承問題予以了較為全面的澄清。參見朱鴻林，〈元儒熊禾的學術思想問題及其從祀孔廟議案〉一文中〈熊禾的師承問題〉一節，載氏著《中國近世儒學實質的思辨與習學》(北京：北京大學出版社，2005)，頁38-42。

這些人物基本都有明確的師承淵源。譬如，《理學錄》謂：厲詳「不遠數百里從學於葉適」；盧奎「其學多得於龜山」；鄭桒「始學於劉彝。元豐間，又從楊時遊」；王英、王復「皆瑄(薛瑄)之門人也」；楊傑和周文「與婁諒同時問學於崇仁」；王應電「從魏校受經」；區越「少游獻章之門」；林體英「學于白沙兩月」；丁積「以戊戌進士出宰新會，即師事陳獻章」；姜麟「以使事如貴州，還取道白沙，師事陳獻章」；錢薇「從湛若水講學於京師」。其中，王爵、楊傑和周文三人雖然在今本《學案》中並未單列，但是都有附帶提到。王爵在周蕙小傳中曾被附帶提及，所謂「門人最著者，渭南薛敬之，秦州王爵。敬之自有傳。爵字錫之，以操存爲學，仕至保安州判。」[33] 楊傑和周文曾經在吳與弼的小傳提及，所謂「先生(吳與弼)謂婁諒確實，楊傑淳雅，周文勇邁。」[34]

至於這些人物爲何後來沒有被收入《學案》，原因恐不一而足，很難一概而論。不過，有些人物的變動情況，或許可以一窺梨洲對待其人態度的變化。例如，在《理學錄》中，作爲胡居仁弟子，桂萼和其他吳與弼的門人與再傳分別並列於〈崇仁學派〉。梨洲所撰小傳是這樣寫的：

> 桂萼，字子實，饒州安仁人。自幼從兄華聞胡居仁之緒論，其學以收斂身心為主，以孝悌忠信為實踐，以經綸康濟為事業。百家無不究心，期於致用。登正德辛未進士第，歷知丹徒、武康、成安，擢南刑部主事，以議大禮受上知。時稱為張(國翔按：張璁)、桂。累官吏部尚書兼武英殿大學士，致仕。諡文襄。

但是，在後來同樣是梨洲親撰的《明儒學案》中，卻沒有將桂萼作爲胡居仁門人並爲其單獨作一小傳。桂萼的名字只是在卷13〈浙中王門學案三〉中〈知府季彭山先生本〉、〈尙書黃久庵先生綰〉的小傳以及卷22〈江右王門學案七〉中〈憲使胡廬山先生直〉的小傳中附帶提及。並且，提及桂萼之名都與兩件事情有關。一是大禮議[35]；二是陽明從祀一事[36]。在這兩件事中，桂萼都是中心

---

33 《黃宗羲全集》，第7冊，頁144。

34 同上，頁3。

35 關於世宗朝「大禮議」一事最近較為詳盡的研究，可參考胡吉勳，《「大禮議與明廷

人物，因而是不能不提到他的。由於大禮議中的態度和主張，桂萼受到明世宗的信任和提拔，由此青雲直上。但對於王陽明，桂萼則始終不滿並加以訾議。陽明身後遭奪爵，即爲桂萼等人上奏所致。尤其是在陽明從祀孔廟一事上，桂萼是最主要的反對者之一。也正是由於其反對，陽明從祀從倡議到實現，長達十餘年之久。至萬曆十二年正式入祀學宮，陽明已經逝世超過半個世紀。在這個意義上，可以說桂萼是王陽明及其學說擴展影響力的最大障礙。梨洲自己認同陽明，其《明儒學案》以陽明學爲中心更是明白無疑。因此，他在《理學錄》中以桂萼爲胡居仁門人並單獨爲其列傳，且有所稱道，所謂「其學以收斂身心爲主，以孝悌忠信爲實踐，以經綸康濟爲事業」，但後來在《明儒學案》中卻不再爲桂萼單獨列傳，這一差別，或許正是由於桂萼詆毀陽明而與梨洲的價值認同相悖，最終導致了梨洲對於桂萼其人前後不同的處理方式。

其次，讓我們考察一下梨洲在《理學錄》和《學案》中對於同一人物師承與學派歸屬的不同表述。對於某些人物的師承和學派歸屬問題，《理學錄》和今本《學案》有不一致之處。其間的差異，可以讓我們看到梨洲對有關問題看法的前後變化。譬如，在《明儒學案》中，張元楨被列入卷45〈諸儒學案上三〉，對於其師承和學術淵源，梨洲既沒有在小傳中提及，也沒有特別的案語說明。[37]但是，在《理學錄》中，不僅張元楨被歸於〈崇仁學派〉，並且，梨洲還專門有案語說明瞭其中的原委。在張元楨的小傳中，梨洲有這樣一句話：

> (元楨)幼以神童奉召赴闕，至新州，主父執楊傑家，傑教之為文。

而這一句話在《明儒學案》張元楨的小傳中是沒有的。在評論張元楨的案語

(續)

人事變局」》(北京：社會科學文獻出版社，2007)。

36 朱鴻林先生(Chu Hung-lam)對於陽明從祀及其爭議一事有持續和細緻的研究。較早的論文有："The Debate Over Recognition of Wang Yang-ming," *Harvard Journal of Asiatic Studies* 48.1(1988), pp. 47-70；〈陽明從祀典禮的爭議和挫折〉，《中國文化研究所學報》新5期(1996)，頁167-181。後來由於新史料的利用和辯證，作者又糾正以前的己說，對陽明從祀一事進行了更為深入與合理的研究，參見其〈王陽明從祀孔廟的史料問題〉，《史學集林》，2008年第6期，頁35-44。

37 《明儒學案》中張元楨的小傳見《黃宗羲全集》，第8冊，頁379-380。

中，梨洲進一步指出：

> 言東白者，第謂與陳選、羅倫、陳獻章、胡居仁相切磨於道，而學於楊傑無聞也。惟楊止庵載之。止庵與楊傑俱信州人，必故老傳聞，不誣也。豈傑早世，又東白甚訾康齋，故無人追溯之耶？

這一段梨洲的案語也是《明儒學案》沒有的。這裡，梨洲特意針對張元禎從學楊傑之事不爲世人所知這一情況，指出其事楊時喬(止庵)曾經有所記載，並認爲楊時喬與楊傑都是江西信州人(今江西上饒)，所以其事「必故老傳聞，不誣也」。從吳與弼到楊傑再到張元禎這一線索之所以世人「無聞」，梨洲推測是由於楊傑早逝以及張元禎曾經批評過吳與弼所致。吳與弼民服與弟訟田一事及其所受批評的前後始末，前文所引《理學錄》吳與弼之後梨洲案語中已有詳細的說明，此處不贅。並且，該事也不是這裡所要討論的重點。此處的重點在於，上引梨洲這一段案語讓我們看到，在有關張元禎師承與學派歸屬的問題上，從撰寫《理學錄》的康熙六年左右到《明儒學案》成書的康熙十五年之後這大概差不多10年之間，梨洲的判斷發生了變化。事實上，張元禎與楊傑的關係，或僅於元禎旅途中曾從楊傑學文這一經歷，雙方未必有嚴格意義上的師承關係，如此張元禎不以吳與弼的再傳弟子自居，並一度有訾議吳與弼之舉，就不難理解了。梨洲《理學錄》中的追溯，以楊時喬與楊傑爲同鄉因而斷言其事「故老傳聞，不誣也」，本來帶有推測的性質，並無堅強的證據，後來《明儒學案》放棄此說，不再將張元禎列入吳與弼一脈，顯然更爲慎重。但無論如何，《理學錄》中對張元禎的編排方式以及案語中對張元禎與楊傑關係的追溯，畢竟反映了梨洲當時的看法。因此，如果沒有《理學錄》中的記載，我們就無法看到梨洲對這一學術史公案看法的前後變化。這一點，是《理學錄》之價值與意義所在的又一個方面。

還有一個例子也可以說明梨洲看法的先後差異。蔣信在《明儒學案》中被列入卷28的〈楚中王門學案〉，顯然是將其作爲王陽明的門下。但是在《理學錄》中，蔣信卻是被列入〈甘泉學派〉的。細按《理學錄》和《明儒學案》對應文字表述的細微差異，我們就可以體會到梨洲在蔣信學派歸屬問題上認知和

判斷上的變化。《理學錄》蔣信小傳如下：

> 蔣信，字卿實，號道林，楚之常德人。嘉靖十一年進士，授戶部主事。以兵部員外郎僉四川按察司事，轉貴州提學副使，閑住而歸。信初與同郡冀元亨論學，信曰：「釋氏只悟得一空，即根塵無安腳處。吾輩體認天理，若見得時，則私意自退聽矣。」一日論《大學》，信曰：「知止當是識仁體。」元亨躍然而起曰：「如此，則定靜安慮即是以誠敬存之。」王守仁謫龍場，信由元亨以見之。守仁語元亨曰：「如卿實便可作顏子矣。」信嘗養疾道林寺，默坐澄心，不親枕席者久之。忽香津滿頰，一片虛白，炯炯見前，冷然有省，而沈屙脫體。嘗謂平生學問，多自貧中得之。及見湛若水，呈所見處。若水歎曰：「楚中有是人耶？」若水以學者須先識仁，論試諸生。信所作，獨契其旨。海內之士問業若水之門者，多以屬之於信。三十八年卒，年七十七。學者稱之曰正學先生。

而《明儒學案》中有關蔣信師承的部分則是這樣表述的：

> 先生初無所師授，與冀闇齋考索於書本之間。先生謂：「《大學》知止，當是識仁體。」闇齋躍然曰：「如此則定靜安慮，即是以誠敬存之。」陽明在龍場，見先生之詩而稱之，先生遂與闇齋師事焉(國翔按：此句話《理學錄》中無)。已應貢入京師，師事甘泉。及甘泉在南雍，及其門者甚眾，則令先生分教之。先生棄官歸，甘泉游南嶽，先生從之彌月。後四年入廣東，省甘泉。又八年甘泉再游南嶽，先生又從之。是故先生之學，得於甘泉者為多也。

兩段文字中，都提到蔣信先見陽明，再見甘泉。作爲歷史事實，這一點大概不容爭議。但是，對於蔣信與陽明和甘泉之間的關係，這兩段文字顯然會令人得出不同的印象。《理學錄》雖然也指出蔣信拜見陽明的事實，甚至引陽明「如卿實便可作顏子矣」的話來稱讚蔣信，但完全沒有任何文字可以顯示

蔣信與陽明之間有師承關係。而在《學案》的小傳中，到「陽明在龍場，見先生之詩而稱之」這一句，還可以與《理學錄》中的記載彼此印證，但緊隨其後所謂「先生遂與闇齋師事焉」，卻是新增入之筆，在《理學錄》中完全找不到任何痕跡。而恰恰是這句話，明白無疑地說明了蔣信與陽明之間的「師承關係」。至於蔣信和甘泉之間的關係，兩段文字都提到蔣信「師事」甘泉而且可以說是「高第弟子」，這應當是不容抹殺的事實。兩段文字後半部分，即一致說明了這一事實(儘管《理學錄》中「獨契其旨」一句似乎更意在突出蔣信與甘泉的關係)。既然如此，只有蔣信在師事甘泉之前和陽明已經有了明確的師承關係，把蔣信劃入王門而非甘泉門下，才有其合法性。這樣看來，《學案》中新增入的「先生遂與闇齋師事焉」這句話，就具有了無比的重要性。因爲正是這句話，表明了蔣信在師事甘泉之前，已經先與陽明確立了師承關係。這樣一來，把蔣信劃入王門而非甘泉門下，便非無據而是合情合理了。當然，研究者可以考證此事的始末，以確定蔣信在入甘泉門下之前究竟是否與陽明建立了師生關係，但這是另一個問題。這裡指出《理學錄》與《學案》對於蔣信學派歸屬的不同劃分以及各自文字表述上的細微差異，意在說明《理學錄》中新的史料對於瞭解梨洲思想發展變化的價值與意義。顯然，如果沒有《理學錄》上引文字以爲對照，梨洲在該問題上前後的變化是無從掌握的。

最後，還有一個問題值得研究。在《理學錄》的案語之中，有六條也見於今本《學案》，分別評論呂希哲、蘇昞、吳師道和魏了翁這四個人物以及評論元代儒學和金華學派。在這六條案語中，論吳師道、元代儒學和金華學派的三條《理學錄》與《學案》完全相同[38]。論魏了翁一條如下：

> 《宋史》言鶴山築室白鶴山下，以所聞於輔廣、李燔者開門授徒，士爭負笈從之，由是蜀人盡知義理之學，於是《嘉興志》〈輔漢卿傳〉遂謂鶴山是漢卿之門人。某(國翔按：《學案》作「然」)考《鶴山集》，

38 三條評語分別見《黃宗羲全集》，第6冊，頁254，555-556，298。按：《學案》中評金華學派案語最後一句有脫漏，可依《理學錄》補正。此點前文已及，此處不贅。

言「開禧中，余始識漢卿於都城。漢卿從朱文公最久，盡得公平生言語文字，每過余，相與熟復誦味，輒移晷弗去。余既補外，漢卿悉舉以相畀。」又言「亡友輔漢卿端方而沈碩，文公深所許與。」乃知友而非師也。故以漢卿、鶴山並次，見源流之所自云。(國翔按：最後一句《學案》無)

《理學錄》中這段文字與《學案》的差別，筆者已在括弧中標明，可見只是稍有出入，幾乎完全一致。評論呂希哲、和蘇昞的兩條分別與《學案》比較如下。《理學錄》評呂希哲云：

呂氏家教近石氏，故謹厚性成，又能網羅天下之賢豪長者以為師友。耳濡目染，一洗膏粱之穢濁。晚更從高僧游，盡究其道，斟酌淺深而融通之。而曰：「然後知佛之道與吾聖人合。」是於師門之旨，未有所得也。

《學案》作：

呂氏家教近石氏，故謹厚性成，又能網羅天下之賢豪長者以為師友。耳濡目染，一洗膏粱之穢濁。惜其晚年更從高僧游，盡究其道，斟酌淺深而融通之。而曰：「佛氏之道，與吾聖人吻合。」夫聖人以盡倫理為道，種種相背，不啻冰炭，是先生與師門之旨，不無差謬也。[39]

《理學錄》評蘇昞案語如下：

季明得罪，頗以遷謫為意。和靖問之：「季明上書時為國家計耶？為身計耶？若為國家計，自當忻然赴貶所；若為進取計，則饒州之貶，猶為輕典。」又嘗患思慮不定，思一事未了，它事如麻又生，是於學

39 《黃宗羲全集》，第4冊，頁149。

問中未見有得力處也。

《學案》作：

> 先生得罪遭貶，行過洛，館和靖所，頗以遷謫為意。和靖曰：「當季明上書時，為國家計邪？為身計邪？若為國家計，當欣然赴饒。若為進取計，則饒州之貶，猶為輕典。」先生渙然冰釋。孫鍾元先生曰：「季明能成彥明於始，彥明能成季明於終。朋友之益大矣哉！」[40]

兩相對照，其實差別也不大。但這裡的問題在於，在《學案》中，所有這6條案語均作「百家謹案」而非「宗羲案」。而除此之外，那些《理學錄》中與《學案》完全一致的案語，在《學案》中皆作「宗羲案」。那麼，爲什麼這6條案語沒有和其他一樣在後來的《學案》中同樣被冠以「宗羲案」，而是變成了「百家謹案」呢？

研究者皆認爲今本《宋元學案》源自梨洲的《宋元儒學案》，即所謂「黃氏原本」。這個本子由梨洲創例發凡，由其子黃百家具體負責編輯，門人楊開沅、顧諟、張采共同參與。其中既有梨洲案語，也有百家案語。今本《宋元學案》中梨洲和百家各有案語，即由此而來。但是，《理學錄》中的案語，卻不可能是百家所爲，也不可能有部分是百家所作。因爲康熙六年梨洲編輯《理學錄》時，百家還只有25歲。況且，正如後來父子共同編輯《宋元儒學案》時那樣，若父子二人各有案語，其中必當注明是何人所案。所以，《理學錄》中的所有案語，皆當爲梨洲親撰。上述《理學錄》中6條梨洲案語在今本《宋元學案》被誤作「百家謹案」，應當是《宋元學案》輾轉成書的複雜與漫長所致。

今本《明儒學案》中已無單獨評論人物的「案語」，梨洲的評論已經與人物的生平事蹟一道構成人物的小傳。這是《明儒學案》在體例上與《宋元學案》的一個顯著區別。此外，《明儒學案》是梨洲親撰，與《理學錄》對照，有關

40 《黃宗羲全集》，第4冊，頁384。

明代儒家學術思想史的一些問題，梨洲自己表述的差異與變化顯而易見[41]。與此不同，今本《宋元學案》則是經後來謝山等人在梨洲、百家原稿《宋元儒學案》的基礎上增補和改編而成[42]。但由於梨洲原稿《宋元儒學案》如今也在亡佚之列[43]，從梨洲原稿即所謂「黃氏原本」到今本《宋元學案》之間的曲折流變，一直是一個研究者試圖澄清而又「文獻不足徵」的課題。既然起點的內容無從確定，考察今本《宋元學案》的形成過程，也就困難重重，很多問題只能語焉不詳了。

作爲《明儒學案》和《宋元儒學案》最初的構思或者說準備，《理學錄》的發現固然仍不能明確梨洲原稿《宋元儒學案》的內容，因爲今本《宋元學案》100卷中標出屬於「黃氏原本」的學案，已有61個[44]，內容大大超過《理學錄》中宋元的部分。在這個意義上，梨洲原稿《宋元儒學案》對《理學錄》中的宋元部分來說已有相當擴展。但是，在《理學錄》和梨洲原稿《宋元儒學案》之間，仍然保持了一定的連續性。今本《宋元學案》中有多處王梓材的案語，指出謝山修訂後的今本《學案》與「黃氏原本」的不同。這些不同，恰好大都在《理學錄》中得到了印證。例如，《學案》中〈魯齋學案〉開首王梓材有這樣

41 《明儒學案》也有不同的版本，其間也有一定的差異，只不過其成書的過程遠不如《宋元學案》複雜。關於《明儒學案》的不同版本問題，參見吳光，〈明儒學案考〉中「版本彙錄及刊行過程」以及「主要刻本異同之比較」的部分，《黃宗羲學案》，第8冊，頁1007-1016；鍾彩鈞，〈黃宗羲《明儒學案》的異本問題〉，《中國文哲研究通訊》，第18卷，第2期(2008年6月)，頁111-121。

42 吳光認為該書由梨洲、百家始編於康熙二十五年(1686)，至道光十七年(1837)最後定稿。參見吳光，〈《宋元學案》成書經過、編纂人員與版本存佚考〉，《杭州師範學院學報》，2008年第1期，頁7-10。即便如此，今本《宋元學案》成書也經歷了一個半世紀。當然，從如今發現的《理學錄》來看，梨洲整理宋、元、明三朝儒家學術思想史的想法和實踐應該更早，至少在康熙六(1667)年已經開始了。

43 王汎森先生告知，中央研究院史語所傅斯年圖書館有一套《宋儒學案》。經查證，該版本乃道光年間刻本，亦非梨洲原稿，仍是經謝山修訂增補之後的刊本，甚至馮雲濠亦參與其事，如該書卷首所謂「後學全祖望續修，慈溪後學馮雲濠錄」，可見頗為晚出。不過，該本的意義在於似乎可以顯示：《宋元儒學案》在梨洲原稿之後未必是單線的流傳。關於這一點，參見張藝曦，〈史語所藏《宋儒學案》在清中葉的編纂與流傳〉，《中央研究院史語所集刊》，第80本(刊印中)。

44 其中有八個學案又分為上下，分別為：〈百源學案〉(卷9、10)、〈濂溪學案〉(卷11、12)、〈明道學案〉(卷13、14)、〈伊川學案〉(卷15、16)、〈橫渠學案〉(卷17、18)、〈晦翁學案〉(卷48、49)、〈水心學案〉(卷54、55)以及〈滄州諸儒學案〉(卷69、70)。

一段案語：

> 梓材案：是卷學案，梨洲本稱〈北方學案〉，謝山定序錄，改稱〈魯齋學案〉，而以江漢先之，嘗于高平學案取例焉[45]。

而在《理學錄》中，許衡恰恰就是被放在〈北方學派〉的。再譬如，《學案》卷23〈滎陽學案〉的〈呂氏雜誌〉中選錄了呂希哲的4條語錄，其後王梓材案語云：

> 梨洲所錄雜誌六條，今移為附錄一條，移入〈泰山學案〉一條[46]。

而《理學錄》中選錄的〈呂氏雜誌〉6條，前4條與《學案》所錄〈呂氏雜誌〉4條完全一致，而後2條，正是被移走的2條。如此一來，在梨洲原稿《宋元儒學案》不見的情況下，《理學錄》與梨洲原稿之間的一致性，頗有助於辨別出梨洲原來的想法以及那些原本應當屬於梨洲的材料。上述6條誤作「百家謹案」的梨洲按語，就至少可以讓研究者意識到，今本《宋元學案》中有些百家的案語實際上是梨洲的。如果《理學錄》沒有殘缺的話，這一類案語或許還不止六條。而是否掌握這些第一手的材料，會直接影響我們對於梨洲在相關學術思想史問題上的判斷。

五、結語

以上，筆者考察了《理學錄》的內容和體例，並比較了該書與今本《宋元學案》和《明儒學案》之間的同異關係，進而指出了《理學錄》一書的價值和意義。對於其內容和體例，這裡不再重複。對於《理學錄》與今本兩部《學案》的不同之處，包括：1.《理學錄》所載而不見於《學案》的學者語錄11條；2.《理

45 《黃宗羲全集》，第6冊，頁524。

46 同上，第4冊，頁146。

學錄》所載而不見於《學案》的梨洲評論人物和學派的案語37條；3.《理學錄》收入而《學案》未載的人物及其小傳23則；4.《理學錄》中梨洲案語在今本《宋元學案》中誤作百家案語的6條；以及5.《理學錄》中所載而不見於《宋元學案》的有關周敦頤的遺事1則，本文已經進行了較為詳細的考察，也專門輯出列於文末，以便研究者之用。

不過，除了以上「考」的部分，對於比較《理學錄》與今本《學案》同異所得出的一些看法，包括對於《理學錄》一書價值與意義的看法，即「論」的部分，雖然前面的行文中已經論證指出，但筆者希望在結語的部分再概括其要點，以期使之更為顯豁。

總之，《理學錄》與今本兩部《學案》中完全相同或幾乎完全相同的那些文字，足以顯示出《理學錄》應當是梨洲整理宋、元、明三朝儒家學術思想史的最初構想，今本兩部《學案》可以說均源出《理學錄》。或者說，作為兩部《學案》的準備工作，《理學錄》反映了梨洲正式撰寫《明儒學案》和《宋元學案》之前對於宋、元、明三朝儒家學術思想史的基本看法。而《理學錄》與今本《學案》的種種不同以及彼此之間的關係，可以讓我們認識到以下幾點：其一，《理學錄》中那些今本《學案》不見的文字，尤其是梨洲的那些案語，對於研究宋、元、明的儒家學術思想史，特別是研究梨洲本人的學術思想史觀，提供了最新的文獻材料；其二、對於今本《宋元學案》的成書過程與謝山修補的意義來說，《理學錄》的發現，可以讓我們獲得更為全面的瞭解。一方面，如果不拘泥於名稱的話，從《理學錄》中宋元的部分，到梨洲原稿《宋元儒學案》，再到今本《宋元學案》，這才應該是今本《宋元學案》成書的完整過程。另一方面，謝山修訂和增補《宋元學案》，固然淡化了道統意識，反映了宋元儒學的多樣與豐富[47]。但就學派的設置與編排以及人物的學派歸屬而言，從《理學錄》到《宋元學案》中「黃氏原本」部分的變化，表明梨洲的理學正統意識其實已經有所淡化。謝山修訂增補的意義，較之梨洲而言與其說是另起爐灶，不如說是既有方向的有力推進和突破。其三，也是最重要的一點，《理學錄》

47 參見何俊，〈宋元儒學的重建與清初思想史觀——以《宋元學案》全氏補本為中心的考察〉，《中國史研究》，2006年第2期，頁131-145。

的發現，說明梨洲梳理宋、元、明三朝儒家學術思想史的工作，至少在康熙六年時已經付諸實施。在這一長達28年的過程中，梨洲對宋、元、明儒家學術思想史的看法，並非一成不變。對於一些人物和學派，他在《理學錄》與《學案》中的處理方式與評價並不相同。甚至個別人物(如桂萼)是否適於作爲儒家人物，梨洲在《理學錄》和《學案》中都有不同的取捨。如此一來，《理學錄》的存在，既可以讓我們瞭解梨洲在康熙初年對宋、元、明儒家學術思想史的看法，又可以讓我們掌握從《理學錄》到《學案》之間梨洲相關看法的變化。這種變化之中，既有客觀認知的改變，或許也有主觀敍述策略的蓄意調整。

佚文輯錄

一、學者語錄：《理學錄》所載而不見於《學案》者

游酢語錄

1. 氣之所値，有全有偏，有邪有正，有粹有駁，有厚有薄，然後有上智下愚中人之不同也。猶之大塊噫氣，其名爲風。風之所出，無異氣也，而呼者吸者叫者號者，其淯若是不全。以其所託者物，物殊形爾。因其淯之不同，而謂有異風，可乎？

2. 血氣之剛，能得幾時？[48]

3. 孟子之論尙友也，以一鄉之善士爲未足，而求之一國；以一國之善士爲未足，而求之天下；以天下之善士爲未足，而求之古人；無友不如己者，尙友之道也。求得賢者尙而友之，則聞其所不聞，見其所不見，而德日起矣。此仲尼所以期子夏之日進也。

侯子雅言

1. 萬物資始於天，天所賦予者爲命。命，天之所命也。物受命於天者爲性。

48 按：此條後來補入王梓材和馮雲濠編輯的《宋元學案補遺》，卷26，見《儒藏》(成都：四川大學出版，2005)，史部第20冊，《歷代學案》，第7冊，頁373。

性，物之所自有也。草木之不齊，飛走之異稟，然而動者動，植者植，天機自完，豈非性乎？馬之性剛而建，牛之性柔而順。犬吠盜，雞司晨。不待教而知之，豈非率性乎？

2. 論三月不違仁曰：孔子許顏子者，常在欲化未化之間。顏子所以自處者亦如此。

3. 性之動便是情，主宰處便是心。

4. 無恕不見得忠，無忠做不出恕來。誠有是心之謂忠，見於功用之謂恕。

5. 仁如一元之氣，化育流行，無一息間斷。[49]

6. 人有欲館侯子於其門者。侯子造焉，則壁垂佛像，几積佛書，其家人又常齋素。欲侯子從之，侯子遂行。或問之。侯子曰：「蔬食士之常分，若食彼之食，則非矣。」

7. 人有父在而身爲祖母忌日飯僧者，招侯子，侯子不往。或問之。侯子曰：「主祭祀者，其父也。而子當之，則無父矣。吾何往焉？」

呂大臨《未發問答》

呂氏曰：人莫不知義理之當，無過不及之謂中，然未及所以中也。喜怒哀樂未發之前，及求吾心，果何爲乎？回也，其庶乎屢空。惟空，然後見乎中，而空非中也。喜怒哀樂之未發，無私意小智擾乎其間，乃所謂空。由空然後見乎中，實則不見也。

二、梨洲案語：《理學錄》所載而《學案》不見者

(一)康節學派

1. 案語論邵雍

康節謂學不至於樂，不可謂之學。此康節一生精神得力處也。後心齋《學樂歌》，頗得傳此意。然康節工夫積久，迸出一個樂來。心齋大段見其端倪，便從此做起，多卻一番伎倆，不似康節之廣大自然也。康節反似爲數學所掩，

49 按：此條後來補入王梓材和馮雲濠編輯的《宋元學案補遺》，卷30，見《儒藏》，史部第20冊，《歷代學案》第7冊，頁439。

而康節數學，《觀物》外篇發明大指，今載之性理中者。注者既不能得其說，而所存千百億兆之數目，或脫或訛，遂至蕪不可理。蓋此學得其傳者有張行成、祝泌、廖應淮，今寥寥無爲繼者。某嘗有所師受，別著成書，茲不具載。

(二)河南學派

2. 案語論游酢

定夫與與叔、上蔡、龜山在程門號四先生，而五峰之言曰：「聖門工夫，要處只在個敬字。定夫所以卒爲程門之罪人者，以其不仁不敬也。」《朱子語類》載之，不以爲非，何也？然朱子又云：「游、楊諸公，皆才高又博洽，略去二程參較所疑，及病敗處，各能自去求。雖其說有踈略處，然皆通明。」則五峰之言不足信明矣。然晚年出入於釋氏，其於師門之旨，不能無滲漏。此所以不解與人言也。

3. 案語論呂大臨

朱子於程門中最取與叔，以爲高於諸公，大段有筋骨，天假之年，必理會得到。至其求中之說，則深非之。及爲延平行狀，謂其危坐終日驗未發時氣象，而求其所謂中。蔡淵亦云：「朱子教人於靜中體認大本未發時氣象分明，即處事應物自然中節。」又即與叔之說也。故學者但當於本源上理會，不必言語自生枝節也。

4. 案語論侯仲良

伊川謂侯子議論只好隔壁聽(國翔按：此句《學案》侯仲良小傳後附錄曾以尹和靖語轉述)，晦庵言師聖粗踈。羅仲素見之，坐少時不得，只管要行，則其涵養之淺可知矣。然安於羈苦，守節不移，蓋亦獨行之士也。

5. 案語論范祖禹

元祐中，客見伊川几案無他書，惟《唐鑑》一部。云：「三代以後無此議論。」朱子云：「范淳夫論治道處精善。到說義理，卻有未精。」然蘇軾之滑稽，敢施于伊川，而不敢聞于祖禹。豈人各有相制歟？

6. 案語論楊國寶

朱子言應之無他敍述，獨伊川有祭文。而呂氏諸書記其言行之一二。然詳祭文，亦伊川交遊耳，反闌人之列也。某(國翔按：此處梨洲自稱)按伊川祭朱光

庭文云：「不幸七八年之間，同志共學之人，相繼而逝。」而以應之與劉質夫、李端伯、呂與叔並列。則似是門人也。應之事蹟寂寥，而張商英所謂五鬼者，乃指歐陽棐、畢仲遊、楊國寶、邵□及伊川。其在當時，非聊爾人可知矣。

7. 案語論朱光庭

朱子言公掞文字有尺幅，是見得明也。愚按蘇軾策問，有令欲師仁祖之忠厚，而患百官有司不舉其職，或至於偷。法神考之勵精，而恐監司守令不識其意，流入於刻。光庭爲左司諫，即奏學士院考試不識大體。謂仁祖神考不足師法，乞正其罪，以戒人臣之不忠者。此等舉動，與孔文仲寔在百步五十步之間，洛蜀相持，使小人收漁人之利，只是見不明也。

8. 案語論劉狗

狗以《春秋》鳴於一時，同門無不推之。伊川亦謂：「狗作《春秋傳》，自不需某費工夫。」即至書出，則又不可，孰謂解經爲易事哉？

9. 案語論劉狗、李籲

二程得劉狗、李籲，而門人益進。故宋史門人列傳，以二人爲首。然無他文字可以考見。伊川稱劉質夫久於其事，自小來便在此。李端伯相聚雖不久，未見他操履，然才識穎悟，自是不能已也，惜皆死於元浮之初，未見其究竟耳。

10. 案語論劉安節

許景衡誌安節墓，言鄒浩得罪，安節追路，勞勉之，幾得危禍。而朱子言道鄉赴貶所，到某州，元承爲守。舟子云：「若載鄒正言，不敢取一錢。」元承撻之。何相背之若是耶？注引晁氏客語爲證。某按：客語乃劉安上事，朱子記憶之誤也。上蔡言安節未有進處，只爲無根。指庭前茶□比之。此花有根，則一年長盛一年。謂安節無所進則可，必不至玷辱名教，不如一舟子也。

11. 案語論張繹

繹有《恩堂記》云：「世間事有當思者，有不當思者。利害生死，不當思也。如見某物而思終始之，此當思也。此即溝壑喪元之意。」繹在程門最後進，年僅三十八九，而勇於進取，卒能自見。

12. 案語論馬伸

伸晨興必整衣冠端坐，讀《中庸》一過，然後出視事。嘗曰：「吾志在行道，若以富貴爲心，則爲富貴所累；以妻子爲念，則妻子所累。是道不可行也。」

（國翔按：此前一段，《學案》如小傳）卒之節烈炳然，其學問之功，爲不誣矣。吾師言東漢節義一變至於道，於馬伸而益信。

13. 案語論王蘋

龜山言：同門後來成就，莫踰吾信伯。而林父軒乃言信伯得之于龜山，則信伯在程門而卒業於龜山者。和靖有與信伯書云：「承教論語二事，今已改正，或更有未按處，無惜貶論。朋友切磨之道，廢而不講，正賴吾信伯也。」蓋能考訂遺書，有功於師門者也。

14. 案語論譙定

此伊川之學別出爲一脈也。易家有蜀才者，蜀人范長生也。年數百歲，譙定大略似之。

15. 案語論袁溉

此亦伊川別出一脈也。溉傳薛季宣，直下遂流而爲功利。朱子之所謂浙學也。《宋史》溉誤爲滋，而薛翁賣香（國翔按：《學案》小傳中故事），亦誤爲賣醬。讀季宣《艮齋集》，始得而正之。溉有文武才用，人多傳其異，非學術所關，故不載。

16. 案語記程氏門人若干（包括：王岩叟、劉立之、林大節、張閎中、馮理、鮑若雨、周孚先、唐棣、謝天申、陳經正、李處遯、孟厚、范文甫、暢中伯、暢大隱、郭忠孝、李樸、周行己、邢恕）之後，梨洲有一總的「案語」：

右二十二人，伊洛淵源錄所載。無記述文字者，忠義如郭忠孝，奸邪如邢恕，不妨並列。來者不拒，去者不追，顧人之自處何如耳。大冶之內，無分乎金銀銅鐵也。

17. 案語論劉安上、吳給、許景衡、范沖、賈易

右五人者，李心傳《道命錄》載其爲程氏門人，而劉安上、賈易人品皆在下中。

18. 案語記楊迪、鄒柄、劉立之、時紫芝（國翔按：僅列名字）、潘旻、趙彥道、林志寧

右六人見《二程全書》，趙彥道見《朱子語類》，林志寧見《龜山集》。當時程張從學之士甚盛，不能網羅無失，亦故記其可見者。

(三)關中學派

19. 案語論呂大中

晉伯處事煩碎，和靖教以易簡。蓋從心上理會，不期簡而簡；從事上理會，未有不至煩碎也。

20. 案語論呂大鈞

子厚謂秦俗之化，亦先自和叔有力焉(國翔按：此句《學案》呂大鈞小傳後附錄後「百家僅案」中有)。學者高談性命，而推行不去，終是此中有虧缺處也。若和叔者，庶幾力行之士歟？

(四)道南學派

21. 案語論龜山一派

龜山三傳得朱子而其道益光，乃豫章在即門中，最無氣焰，而傳道卒賴之。先師有云：「學脈甚微，不在氣魄上承當。」豈不信乎？然亦多湮沒而無聞者。聞不聞，君子不以為意，而尙論者所不敢忽。林艾軒與楊次山書云：「龜山先生有一徒弟在永嘉，不知其存否。」今一在三衢，即徐承叟。某舊識之。前日過三衢，已八十餘。從前不應舉，是在當時已多不識，況至於後世乎？今姑存其可考見者，奉化章大定、衢州柴禹聲、柴禹功，其問答中有周孚光，字伯忱。如鄭季常、范濟美、李似祖、曹令德，名字皆不可知矣。(國翔按：《學案》中為：「宗羲案：林艾軒與楊次山書云：『龜山先生有一徒弟在永嘉，不知其存否。』今考之，當是宋之才也。是在當時已多不識，況至於後世乎？他如范濟美、李似祖、曹令德，名皆不可知矣。」)

(五)湖南學派

22. 案語

震有《漢上易解》，云：「陳摶以先天圖傳種放，放傳穆修，修傳李之才，之才傳邵雍。放又以河圖洛書傳李溉，溉傳許堅，堅傳范諤昌，諤昌傳劉牧修，又以太極圖傳周敦頤，敦頤傳程顥、程頤。是時張載講學于二程邵雍之間，故雍著《皇極經世書》。牧陳天地五十有五之數，敦頤作《通書》，程頤著《易傳》，載造《太和》、《三兩》篇。某今以易傳為宗，和以雍、載之論。」(國翔按：

此段朱震自述部分見於《學案》朱震小傳)震之源流如此，而朱子不取之。云：「朱子發解易，如百衲襖，以此進讀，教人主如何曉？便曉得，更如何用？」又言：「其卦變即變到三爻而止，于卦解多有不通處。」然朱子自爲卦變，則圖與說相背，又無以勝《漢上》也。

(六)江右學派

23. 案語論吳澄

自考亭而下，深通經術者，未有過於草廬者也。彼北溪、雙峰之徒，嗤黜爲塵土耳。然平懷論之，草廬終不能及金華一派者，何也？金華一段剛毅之氣，振拔汙險，此考亭相傳之血路也。草廬學問未免流行坎止，廉隅盡化，其去俗也不遠。此尙同之病也。雖然，有元一代人物，其光明俊偉者，盡在是矣。何可及哉！何可及哉！

(七)河東學派

24. 案語

世之爲聱說者，於明從祀四子，白沙則議其禪，敬齋則議其狹，陽明則議其霸，於河東則無遺議焉。而先師程嘗有歉於河東之出處。景泰之易儲也，文清無一言。然三年五月，文清時在南京大理，猶之可也。于謙之殺，按文清遺事。天順元年正月，內法司擬于謙、王文等危在社稷，淩遲處死。一日同列，皆衣紫。先生問之，同列曰：「不知耶？欲刑某等耳。」先生曰：「此事人(國翔按：下缺)」

(八)崇仁學派

25. 案語論吳與弼

先師言：「明之從祀，不當遺康齋。」而世之議康齋者，至今猶未解也。然即其所議，而康齋之人品愈不可揜。尹直《瑣綴錄》云：「康齋以弟不檢，乃自褫冠，蓬首褻衣束裙，雜稠人中，跪訟於府庭。府守閱狀，見其名，始遇以禮。未幾，又訟於布、按二司。張元楨作書切責之，謂『當上告素王，正名討罪，豈容先生久竊虛名，爲名教中之罪人。』」自此錄流傳，無不以康齋訟

弟有玷名行。即爲之解者，亦曰：「其弟盜賣祀田，康齋以祖宗爲重，不得不然。」又云：「元楨始疑康齋，後亦釋然。」某按楊時喬《傳易考》，始知大有不然者。時喬曰：「府守張某，弼拒不見，張恃京貴，有忌弼者，欲壞其節行，每加慢侮，蹴人訟之，無應者。最後以嚴法脅人冒其弟名訟之。牒入，即遣隸名捕。門人胡居仁等議以官服往，弼不從，以民服隨隸至庭。張守仍侮慢之，方以禮遣。弼無慍色，亦心知非弟意，兄弟相好如初。海內皆知張守無狀，卒敗官而去。其本末如此，則所謂京貴忌弼者，即尹直之流也。蓋康齋胸中盡忘榮辱，未嘗自以爲官，自以爲道學。而張元楨爲翰林爭體統，爲道學爭門面，以康齋囚服公庭，倒卻體統門面，故疾之如仇讎，豈知甕外之有天乎？于此益見康齋之大也。」

26. 案語論胡居仁

敬齋於一時人物，多所議論。見章楓山，則不契而別。言莊定山只一豪曠，此風既成，爲害不細。同門若陳白沙、婁一諒，俱有貶辭。蓋其爲學，死守「涵養需用敬，進學在致知」二語，故以爲操存涵養是靜中工夫，思索省察是動上工夫。動靜二端，時節界限分明。工夫所施，各有所當。而見工夫一貫者，便以爲禪學。焦澹園評之：「胡生直一強項村學究耳。」然其持守嚴毅，不事口耳，故齋齋之正脈也。

27. 案語論謝復

西山言：「白沙晚年所得，專主於靜，似有戾乎先師之說。蓋其所與遊者，定山、太虛諸人。日積月累，與之俱化。故其形於篇什者，多空寂長生之術，而君子有不屑焉。」即是言，可以觀西山之所得矣。蓋康齋之學，敬義夾持，誠明兩進。敬齋、一齋、西山，皆守其說，而白沙在師門別出一派，故同門往往訾之爲異耳。

28. 案語論魏校

莊渠之學，得之余幹胡敬齋。大要以主靜爲功，葆合沖和，蓄極而發。嘗謂「上天之載，無聲無臭，惟潛龍爲近之。」而與同時講道者論終不合。其弟子歸震川大聲疾呼，鳴其不平，然亦終莫能應也。

29. 案語論夏尚樸與婁諒、胡居仁的關係

婁一齋之書不傳，觀《東岩文集》，則可以知一齋之宗旨與敬齋不甚相出

入也。而《居業錄》指摘一齋有搬柴運米之說，不知何故。自一齋以甯庶人受類，而傳東岩者，且冒以敬齋之門人矣，可歎也。

30. 案語論婁諒一脈

一齋弟子甚盛，張東白誌一齋墓云：「先生所造就名士已達，如韶州蔣欽、四川布政使鄭齡；未達如蔡登輩，皆其表。然又有廣信夏一之與潘潤並稱，可以見其大概矣。」

31. 案語論張元楨

言東白者，第謂與陳選、羅倫、陳獻章、胡居仁相切磨於道，而學於楊傑無聞也。惟楊止庵載之。止庵與楊傑俱信州人，必故老傳聞，不誣也。豈傑早世，又東白甚訾康齋，故無人追溯之耶？

32. 案語論魏校

莊渠宗旨，以靜爲天根，動爲天機。故養之於靜，察之於動，歧動靜而兩之。此用靜致知之嫡傳也，乃無有言其出於敬齋者。非震川所述，後世亦迷其源流矣。

(九)白沙學派

33. 案語論陳獻章

自宋南渡來，以窮理居敬爲二門。窮理者，役心於載籍；居敬者，以心操心，以念見念，失之者，故無論矣；得之者，亦終苦其難一也。白沙舍繁求約，舍難求易，而學以自然爲宗，以忘己爲大，無欲爲治。其用力以勿忘勿助之間，纖毫人力不著爲天則。蓋雖學于康齋，而于康齋之學，別出一宗者也。

34.案語論莊泉、羅倫兩人

定山、一峰雖不在白沙弟子之列，而其推崇白沙，一如弟子也。定山得白沙之玄遠，一峰得白沙之真實，皆非標榜門戶者所能及耳。

35. 案語論白沙門下

及白沙之門者甚眾，如易德元、陳秉常其人，皆重內而輕外，己大而物小。蓋白沙教人，常令學者看〈與點〉一章。章楓山曰：「朱子謂專理會此章，恐入於禪。」白沙曰：「彼一時也，此一時也。朱子時人多流於異學，故以此言救人。今人溺於利祿深矣，必知此意，然後有進步處。」（國翔按：此段話《學

案》錄於《夏東岩文集》)故其門人能興起如此。嗚呼！世之陷溺於利欲者，其以禪學目白沙宜矣。

(十)甘泉學派

36. 案語論湛若水

甘泉以隨處體認天理爲宗，即白沙之自然也。自然處爲天理，稍著意即失之矣。故白沙語之曰：「人與天地同體。四時行，百物生。若滯在一處，安能爲造化之主？善學者，常令此心在無物處，便運得轉耳。」又曰：「自然之樂，乃真樂也。宇宙間復有何事？」觀甘泉年九十而有南嶽之遊，鄒東廓令諸人獻老而不乞言，斯甘泉之入人者深矣。

37. 案語論呂懷

巾石宗旨以變化氣質爲主，其工夫趨於平實，亦以救一時懸空測度之弊。在白沙一派，尤爲得力者也。

三、理學人物：《理學錄》列入而《學案》未收者

(一)浙學派

1. 厲詳

厲詳，東陽人。不遠數百里從學於葉適。歲時不歸，同席畏其志篤。

(二)道南學派

2. 盧奎

盧奎，邵武人。正和初進士，仕至江西運判。嘗作《毋我論》，爲眾所推，號盧毋我。其學多得於龜山。

3. 鄭棐

鄭棐，字克恭，泰寧人。熙甯進士。始學於劉彝。元豐間，又從楊時遊。終宣城令。

(二)金華學派

4. 唐元嘉

唐元嘉，字顯德，蘭溪人。登進士第，授仁和縣丞，升江浙行省掾。至正末從丞相答剌罕節制金陵，兵敗死之。宋濂狀夢吉，言吳履、唐元嘉從公爲甚久。

(三)河東學派

5. 白良輔

白良輔，洛陽人。或問禹錫、良輔于薛瑄，薛瑄曰：「洛陽似此兩人也難得，但恐後來立腳不定。」(國翔按：此句話《學案》入于閻禹錫小傳)

6. 喬縉

喬縉，字廷儀，洛陽人。薛瑄見而奇之，授以《毛詩》、《太極》、《西銘》諸書。登成化八年進士第，授工部主事，改兵部遷員外郎。出爲四川布政司參議，乞歸。

7. 王英、王復

王英、王復，皆瑄之門人也。瑄之歿，皆有哀詞。

8. 王爵

王爵，字錫之，秦州人。潛心力學，從游周蕙，而講操存之學。弘治初爲國子監生，仕爲保安州判官。非義不取，惡衣惡食，探如也。

9. 李崙

李崙，字世瞻，臨潼人。登成化五年進士第。調屯留知縣，升戶部主事，積員外郎郎中。出守廬州府，升河南左參政，轉山東右參政，未上而卒。

10. 劉璣

劉璣，字用齊，咸寧人。成化十七年進士，授曲沃知縣，入爲戶部主事。歷知端州、九江、衡州三府。擢太仆寺少卿、太常寺卿，戶部左侍郎、尙書致仕。關學編李錦傳言出其門者如李參政崙、劉尙書璣、於知州寬、董員外養民及舉人張子渭、李盛，漸被尤深。

(四)崇仁學派

11. 楊傑、周文

楊傑、周文，皆信州人，與婁諒同時問學於崇仁。吳與弼以諒確實、傑純

雅、文勇邁(國翔按：此句《學案》崇仁學案中康齋小傳中提及)，皆爲任道之器。而諒、文晚成，傑早世。張元楨以神童赴闕主於傑家，傑教之爲文。元楨贈之詩云：「我到饒陽獨羨君，天之星斗首之麟。有時一舉登庸去，五色雲中拜聖人。」(國翔按：《學案》中未為兩人單獨列傳，僅在吳與弼小傳中提到兩人之名)

12. 桂萼

桂萼，字子實，饒州安仁人。自幼從兄華聞胡居仁之緒論，其學以收斂身心爲主，以孝悌忠信爲實踐，以經綸康濟爲事業。百家無不究心，期於致用。登正德辛未進士第，歷知丹徒、武康、成安，擢南刑部主事，以議大禮受上知。時稱爲張、桂(國翔按：張璁、桂萼)。累官吏部尚書兼武英殿大學士，致仕。謚文襄。

13. 王應電

王應電，字昭明，昆山人。從魏校受經，慨然以聖人之道爲可學，三代之治爲可行。篤好周禮，謂「近儒之言周禮者，是諸人之周禮也，豈周公之周禮哉？」以所著撰，質之羅洪先。洪先少許可，有頗留意於靜，處薄不省。久之，與應電習，乃稍稍讀其書，異之。於是陳昌稽首以師禮事焉。已而卒。

14. 周士淹

周士淹，字孺亨，太倉人。父廣，南京刑部右侍郎。魏校講道星溪，士淹從之遊。嘉靖十六年舉於鄉，試禮部不第而卒。是時天下皆爲新建之學，而校之學所傳不廣。荊溪唐順之始事校，後復向王氏。惟士淹稱其師道，終不變。校之遺書，士淹讐定之力爲多。

15. 歸有光

歸有光，字熙甫，昆山人。人稱震川先生。爲文好司馬遷，得其神氣。登嘉靖四十四年進士第，年六十矣。授長興知縣，傳順德通判，著南京太僕寺丞，留侍文淵閣掌制，勅修《世宗實錄》。有光自言少爲莊渠家婿，獲聞緒言，晚年屬望之尤篤。

(五)白沙學派

16. 區越

區越，新會人，登進士第。正德元年，知嘉善，有惠政。擢戶部主事。少

游獻章之門。

17. 林體英

林體英，莆田人，舉鄉試。學于白沙兩月。其歸也，獻章有詩送之。

18. 丁積

丁積，字彥誠，以戊戌進士出宰新會，即師事陳獻章。積教民間行四禮，毀淫祠，政行邑理。在邑六年而卒。獻章率士民祀之。

19. 姜麟

姜麟，字仁夫，蘭溪人。弘治二年進士，以使事如貴州，還取道白沙，師事陳獻章。出語人曰：「吾閱人多矣，如先生者，耳目口鼻，人也；所以視聽言動，非人也。」京師人問之，必曰：「活孟子、活孟子。」

白沙再傳

20. 方重傑

方重傑，字思興，南海人。幼割股愈母疾。正德己卯舉於鄉，受業張詡，卓然心性之學。病革，令其子講「疏食飲水」章，歌「歸去來兮」辭，自作挽文而去。

21. 鍾曉

鍾曉，字景暘，順德人。鄒智之謫石城也，曉師焉。以舉人分教梧州，督學重其學行，檄主桂林書院。九載，遷國子監學正、南京監察御史，謫判沔陽。歷知歸州、同知瑞州，知思恩府致仕。居官三十餘年，貧約過於寒生。

(六)甘泉學派

22. 錢薇

錢薇，字懋垣，海鹽人。嘉靖十一年進士，從湛若水講學於京師。時若水之門皆顯貴賢豪，堅守師說。薇獨窺微旨，心體動靜，律呂氣數，直破去經傳，還求自得，多出儒先所謂道者。授行人，選爲禮科給事中，以言事罷。

23. 潘子嘉

小傳(未完)

潘子嘉，字汝亨，劉安州人。湛若水開觀光館于南雍，負笈往從問學。若水曰：「在聞道。」問聞道，曰：「在心志。」又曰：「必真知而後知立志也者，

其聖學之基乎？」問道，曰：「道，天理也，心之本體也。子能知本體之自然，則知道矣。」問自然，曰：「心之本體不假人力，故知勿忘勿助之間，無所用（下缺，殘稿至此完）」

四、學者遺事：《理學錄》所載而不見於《學案》者

周敦頤遺事

《宋史》載侯師聖學于程頤，未悟，訪敦頤。敦頤曰：「吾老矣，說不可不詳。」對榻夜談，越三日乃還。頤驚異之曰：「非從周茂叔來耶？」按濂溪卒於熙寧六年，而師聖于靖康建炎間尚在。其題上蔡手貼云：「顯道與予爲同門友，然視予爲後生。」則其年輩不與濂溪相接明矣。

五、案語錯置：《理學錄》中梨洲語而《學案》中作百家語者[50]

1. 評呂希哲

呂氏家教近石氏，故謹厚性成，又能網羅天下之賢豪長者以爲師友。耳濡目染，一洗膏粱之穢濁。晚更從高僧游，盡究其道，斟酌淺深而融通之。而曰：「然後知佛之道與吾聖人合。」是於師門之旨，未有所得也。

2. 評蘇昞

季明得罪，頗以遷謫爲意。和靖問之：「季明上書時爲國家計耶？爲身計耶？若爲國家計，自當忻然赴貶所；若爲進取計，則饒州之貶，猶爲輕典。」又嘗患思慮不定，思一事未了，它事如麻又生，是於學問中未見有得力處也。

3. 評吳師道

白雲高第弟子雖眾，皆隱約自修，非岩棲穀汲，則浮沉庠序州邑耳。如子長、正傳文采皆足以動眾，爲一世所指名者，則又在師友之間，非貼貼函丈之下者也。然白雲非得子長、正傳，其道又未必光顯如是耳。

4. 評金華學派

金華之學，自白雲一輩而下，多流而爲文人。夫文與道不相離，文顯而道薄矣。雖然，道之不亡也，猶幸有斯文之在也。

---

50 按：此六條不屬佚文，但也一並輯錄於此。

5. 評魏了翁

《宋史》言鶴山築室白鶴山下，以所聞於輔廣、李燔者，開門授徒，氏爭負笈從之，由是蜀人盡知義理之學，於是《嘉興志》〈輔漢卿傳〉遂謂鶴山是漢卿之門人。某(《學案》作「然」)考《鶴山集》，言「開禧中，余始識漢卿於都城，漢卿從朱文公最久，盡得公平生言語文字，每過余，相與熟復誦味，輒移晷弗去。余既補外，漢卿悉舉以相畀。」又言「亡友輔漢卿端方而沈碩，文公深所許與。」乃知友而非師也。故以漢卿、鶴山並次，見源流之所自云。

6. 評元代儒學

有元之學者，魯齋、靜修、草廬三人耳。草廬後至，魯齋、靜修，蓋元之所藉以立國者也。二子之中，魯齋之功甚大。數十年彬彬號稱名卿材大夫者，皆其門人，於是國人始知有聖賢之學。靜修享年不永，所及不遠，然是時虞邵庵之論曰：「文正歿，後之隨聲附影者，謂修辭申義為玩物，而苟且于文章。謂辨疑答問為躐等，而故困其師長。謂無所猷為為涵養德性。謂深中厚貌為變化氣質。外以聾瞽天下之耳目，內以蠱晦學者之心思，雖其流弊使然，亦是魯齋所見只是粗跡，故一世靡然而從之也。若靜修者，天分儘高，居然曾點氣象，故未可以功效輕優劣也。」

後記： 筆者發現《理學錄》是在2003年，雖然一直不斷有其他文字的撰寫，但對於《理學錄》的研究始終在醞釀之中。如今余英時先生八十壽誕，筆者特完稿並將此文獻給先生，祝願先生與師母福壽綿長。筆者的祝願不僅是個人情感的所在，相信也是中國文化精神價值薪火相傳之所繫。

On the Newly Discovered *Lixue Lu* by Huang Zongxi

Peng Guoxiang

Abstract

The *Ming ru xuean*明儒學案and the *Song Yuan xuean*宋元學案by Huang Zongxi (1610-1695) are well-known as the greatest contribution to the study of the intellectual history of Confucian tradition during the Song, Yuan and Ming dynasties in China. Before those two sourcebooks, however, there was another one, the *Lixue lu*理學錄, which is also a sourcebook of Song, Yuan and Ming Confucian intellectual history that has always been regarded as being lost. Thus, almost no one in academia knows this book. Fortunately, I found this book by chance a few years ago. This article is a study of this newly rediscovered book. First, I examine its content, style and arrangement, and then scrutinize its relation to the *Ming ru xuean* and the *Song Yuan xuean*, including their similarities and differences. Finally, I point out its value and significance, which according to my study are: First, as a preparation for later writing the *Ming ru xuean* and the *Song Yuan xuean*, the *Lixue lu* reflects Huang Zongxi's initial ideas about the intellectual history of Song, Yuan and Ming Confucianism. Secondly, quite a few materials in the *Lixue lu* are not included in the later *Ming ru xuean* and *Song Yuan xuean*. These additional materials provide a new basis and perspective both on the Confucian intellectual history of the Song, Yuan and Ming dynasties and on Huang Zongxi's own view on this history. Thirdly, the rediscovery of the *Lixue lu* enables us to envision a relatively clearer picture of the formation of the present version of the *Song Yuan xuean*, which has been always obscure because of the loss of Huang's manuscript. Finally and most importantly, the new materials in the *Lixue lu*, compared with the two later *xuean*, can broaden and deepen our understanding of Huang Zongxi's view on Confucian intellectual history of the Song, Yuan and Ming dynasties as an evolutionary process.

Keywords: Huang Zongxi, *Lixue lu*, *Song Yuan xuean*, *Ming ru xuean*, intellectual history of Confucianism in the Song, Yuan and Ming dynasties

程廷祚與程雲莊

——清代中期思想史的一個研究

王汎森*

摘要

這一篇論文討論了幾個複雜的問題：第一、它解答了一個胡適在七十幾年前所提出的學術公案，即清代中期的思想家程廷祚(1691-1767)究竟與明末清初的思想家程雲莊(1602-1651)有何關聯？第二、三百多年來，不斷有人提及程雲莊，但是因為不曾讀過他的文集(或是只有較少的接觸)，所以對他的思想內容往往掌握不確，本文透過孤本《程氏叢書》釐清其思想之大概。第三、本文將程雲莊與程廷祚之思想交涉作一梳理，認為在瓦解邵雍、朱子易學的形上體系這件工作上，程廷祚受了程雲莊之啟發而展現清代中期思想的一個特色——即「尋找平實、淺近的聖人」。第四、本文也對胡適當年在建立「顏李→程廷祚→戴震」這一思想系譜時的若干成見，作了檢討。

關鍵字： 胡適、程廷祚、程雲莊、清代中期思想

* 中央研究院院士、歷史語言研究所特聘研究員。
本文承鄭吉雄兄提供寶貴意見，特此致謝。

一、胡適所留下的公案

胡適(1891-1962)可能是近代中國最早注意程廷祚(1691-1767)在清代思想史之地位的人，他曾自述說，最早是因爲研究吳敬梓(1701-1754)《儒林外史》，注意到《儒林外史》中的莊徵君即程廷祚，而「搜書案」的主角盧信侯即是《青溪集》中之劉湘煃[1]。第二層因緣是胡適在1920年代著《戴東原的哲學》時，曾推測戴震(1723-1777)之反程朱思想可能承自清初的顏李學派，而程廷祚是中間的媒介[2]。胡適後來寫了〈顏李學派的程廷祚〉這篇長文，很系統地闡發程氏思想與顏李學派之關係。此外，胡適還爲北大編輯出版了程廷祚的文集[3]。現在回過頭去看，胡適在討論程氏與顏李學派的關係時，創發之功很多，事實上後來幾篇有關程廷祚的論文，往往是正面發揮或反對胡適的論點[4]。

程廷祚原籍安徽歙縣，康熙三十年(1691)生於江寧上元縣，字啓生，別號綿莊，晚年自號青溪居士。他早年即以文才聞名，旋識武進惲鶴生(皋聞，1663-1741)，接觸顏、李之學，深深被它們吸引。

雍正十三年(1735)，程氏舉博學鴻詞科，因爲拒絕某要人希望以他爲門生的提議，遂以此報罷，時年四十五。從此之後，他杜門卻掃，專力於《易》，既不喜漢儒互卦、卦變、卦氣，也痛斥宋元河洛圖書、太極諸說。最有名的著作爲《易通》及《大易擇言》。程氏少年時曾讀過毛奇齡(西河，1623-1716)的《古文尚書冤詞》袒護梅氏《古文尚書》，乃作〈《古文尚書》冤冤詞〉以攻之。

---

1 程廷祚，《青溪文集續編》，卷3，〈紀《方輿紀要》始末〉；在《青溪集》(合肥：黃山書社，2004)，頁331-333。

2 胡適，《戴東原的哲學》，第二章，收入季羨林主編，《胡適全集》(合肥：安徽教育出版社，2003)，冊六，頁353-354。

3 參見胡適，〈北京大學新印程廷祚《青溪全集》序〉，原載1936年6月4日天津《益世報·讀書周刊》第51期；收入《胡適全集》，冊八，頁137-140。

4 參見薛貞芳主編、何慶善審訂，《清代徽人年譜合刊》(合肥：黃山書社，2006)，下冊，薛貞芳所輯之「附錄一：《清代徽人年譜合刊》譜主研究論著索引(1900-2003)」，頁1028的九篇論文篇目。譬如山井湧即反對程廷祚與戴震思想的關係，見山井湧著、胡發貴譯，〈程廷祚的氣的哲學：兼論朱熹、程廷祚、戴震思想的異同〉，《中國哲學史研究》，第1期(1988)，頁71-78。

乾隆十六年(1751)，上特詔舉經明行修之士，程氏以江蘇巡撫推薦入都，仍報罷歸。乾隆三十二年(1767)卒于家，年七十七[5]。

胡適說程廷祚早年(康熙五十三年，1714)曾經致書李塨(1659-1733)，表示自己準備寫《閑道錄》來發揚顏李學說，這封來自金陵的信，給北方的李塨莫大的鼓勵，覺得顏李學說興盛有望[6]；李塨原先寄望方苞(1668-1749)發揚其說，但是方苞因爲受到文字獄案的牽連(1711-1713入獄)而開始有所畏葸，尤其是程朱乃清代官方功令之學，而顏元(1635-1704)、李塨反宋儒的態度非常堅決，方苞爲了避免觸犯功令，不再像先前那樣熱心宣揚顏李的學說，甚至有些退縮。不過我們從方苞的文章中仍可看出他對顏李之推崇，他的「敦崇堂四友」中有李塨、王源(1648-1710)二人，即是最好的證明[7]。在方苞之後，李塨一度把程廷祚當作傳道的種子。康熙五十九年(1720)李塨南遊金陵時，程氏曾與他密切討論，並說顏元「蓋五百年間一人而已」。但是，當程氏於雍正二年(1724)及雍正四年(1726)兩次訪問北京之後，可能被北京的程朱學風所驚嚇而對顏李的態度漸變，從此以後，程氏便「不以顏、李之書示人」。胡適引程氏給袁蕙纕的信說明他的消極態度：「而當代名儒即有疑其以共詆程朱相唱和者，……然而聞共詆程朱之說，不可不爲大懼也。某之懼，非敢不自立而甘于徇俗也。」[8]而李塨許爲傳道有望的名單中，也不再出現程廷祚的名字[9]。

胡適一眼便看出程廷祚與當時思想界種種複雜的牽涉。在〈顏李學派的程廷祚〉中，胡適顯然對程廷祚評價宋儒的態度前後不一感到困惑，所以花了許多篇幅詳論程氏何以時而攻擊宋儒，說宋儒與三代聖人背道而馳；但又時而極度讚頌宋儒，說宋儒一反漢唐章句訓詁之儒，使聖經賢傳語語返向自己的身心而且又以聖人爲必可學而至，其貢獻不可小覷。胡適認爲程氏「依違兩可」：

---

5 以上參用戴望，〈徵君程先生廷祚傳〉，收入《青溪集》，「附錄」，頁408-410。

6 李塨針對此事之覆函，在《恕谷後集》(《叢書集成初編》據畿輔叢書本排印；上海：商務印書館，1936)，卷4，〈復程啟生書〉，頁42-43；而程廷祚康熙五十三年(1714)致李塨函，並未收入程廷祚自己的文集，而附錄於李塨之〈復程啟生書〉後。

7 方苞，《方望溪遺集》(合肥：黃山書社，1990)，〈與黃培山書〉，頁65。

8 程廷祚，《青溪文集續編》，卷7，〈與宣城袁蕙纕書〉；在《青溪集》，頁392。

9 上述內容請參見胡適，〈顏李學派的程廷祚〉，原載1935年7月北京大學《國學季刊》第5卷第3號，收入《胡適全集》，冊八，頁91-136。

在程朱作爲朝廷功令之學的龐大壓力之下，程廷祚不敢公開批評宋儒，其公開批評宋儒之處，多是宋儒的解經之疏，但宋儒本來就不以解經見長，而他私下對宋儒的人性理欲方面的觀點則批判不遺餘力，這些面相說明了程氏至死都仍然是一個顏李的信徒[10]。

胡適的論點呈現了幾個問題。第一、胡適顯然將清儒的幾種思路視爲一體：第一種思路是反宋儒的禁欲主義哲學，第二種思路是對日常生活世界的肯定，第三種思路是反宋儒。而他之所以認爲「顏李→程廷祚→戴震」之間有一條直接的聯繫，是因爲他誤認爲若有其中一種思路，則另外兩者必同時兼具，意即只要看到某些人同樣有著反宋儒的言論，胡適便認爲其思想是同質的。但是清儒中反宋儒者真是車載斗量，故不必然可以根據這個特徵即建立一個清楚的傳承關係，而且並不一定反宋儒就必定主張「尊情達欲」。事實上，顏李既反宋儒、反禁欲，又以「禮」來進行最嚴格的節欲；而戴震的「通情遂欲」之學與顏李之學，實際差異極大[11]。他們相同之處是在反宋儒，以及在講「欲」時有些表面的彷彿而已。程廷祚一方面與顏李學說關係密切，另一方面則相當尊重宋儒，而他與顏李相契之處並不在反宋儒這一點，而是顏李的一些「實」的觀念，例如：「但當從事于實學，不得高言性命」、「鄉三物，教萬民」、禮樂思想、充分肯認日常生活世界而拋棄過度形上化或心性論的思惟吸引了他。

第二、胡適說《儒林外史》是一部宣揚顏李哲學的小說，原因是《儒林外史》中批評宋儒的禁欲主義哲學。由這一個論斷可以看出，胡適誤以爲清儒中只有顏李反宋儒，所以凡反宋儒者皆與顏李有關，因此他布置了一條線索，認爲顏李經由程廷祚而影響到戴震，又因程氏與吳敬梓有來往，故又影響到《儒林外史》[12]。其實清代反宋儒的學者非常之多，絕非顏李之專利；因爲反宋儒就把它們湊到一個系譜中，是一件相當危險的事。

胡適對程廷祚與顏元的種種論斷，受戴望《顏氏學記》的影響[13]。清儒馮

---

10 胡適，〈顏李學派的程廷祚〉。

11 參見我的〈明末清初的一種道德嚴格主義〉，收入郝延平、魏秀海主編，《近世中國之傳統與蛻變：劉廣京院士七十五歲祝壽論文集》（臺北：中央研究院近代史研究所，1998），頁69-81。

12 參見胡適，〈顏李學派的程廷祚〉，頁110，124-126，133-134。

13 胡適，〈顏李學派的程廷祚〉，頁124。另參見戴望，《顏氏學記》（臺北：臺灣商務

煦(1842-1927)早已說過，他的朋友戴望(子高，1837-1873)尙顏元之學，「尤服膺先生(程廷祚)」，戴氏作《論語注》與朱熹(1130-1200)持論相異，「每引先生說以自助。然先生折衷理道，持之有故，不爲已甚之辭，非夫子高伺瑕抵隙以求勝紫陽爲名高者也」，馮煦鄭重提醒，「后之學者毋震于子高之說，并誣先生」[14]。

對於程廷祚與顏李及戴震的關係，我就先說到這裏。本文的宗旨實別有所在，即程廷祚之學說除了顏李這個淵源之外，似乎與明末清初另一位思想家程智(雲莊)有關。胡適在用力研治程廷祚之時，提出了一個重要問題，即程氏《青溪集》中一再提及的程雲莊究竟是何許人[15]？他似乎覺得這個問題有其重要性，故馬上寫信請教清史權威孟森(1868-1938)[16]。孟森大概也從未讀過程雲莊的著作[17]，而且也未能提供任何進一步的線索，所以我們並未見到胡適後來有任何進一步的工作[18]。

胡適之所以在研究程廷祚之時轉而注意程雲莊，是因爲他注意到程氏幾次提到程雲莊的易學，因而開始留心這條線索，但是因爲材料的限制而未能進一步開展研究。我評估《青溪集》中的若干材料之後，有充分理由推定顏李與程雲莊是程廷祚思想的兩大來源。程廷祚在爲其弟所著《明儒講學考》寫了一篇〈序〉，當談完明代講學的派別之後，他堅確地指出在明儒朱陸兩派之後，明末清初亦見兩派，他說：

(續)

印書館，1970)，頁96-98。

14 馮煦，〈程綿莊先生傳〉，收入《青溪集》，「附錄」，頁414。

15 胡適在〈顏李學派的程廷祚〉中說：「他頗采用程頤的《易傳》，也頗采納王弼的說法，又受了明末一個程雲莊的易學的影響。」《胡適全集》，冊八，頁122。

16 信寫於1936年6月23日，胡適說：「心史先生：……《心史叢刊》一集頁十五有云：『其緣飾以儒學，出入於九流者，厥惟程雲莊之大成教。今其流派尚有存者，雖經黃厓殺戮之慘，崇奉之信徒，曾不徑絕，如毛慶蕃其人。固無人不知為大成教徒者也。』程綿莊之《青溪集》中屢提及程雲莊之《易學》，我正想考研其書，但苦不得其線索。今讀先生所論，似先生熟知此派(按：大成教)之掌故，亟盼示以應參考諸書，使我得稍知此一派之內容，不勝感謝。」見《胡適全集》，冊廿四，頁311。

17 孟森〈朱方旦案〉中那一段文字是從清代的筆記小說中所得，徐珂《清稗類鈔》中即有類似的線索。

18 事實上非但孟森不曾見過程雲莊的著作，黃宗羲乃至於全祖望顯然都只曾讀過程雲莊極少的著作。

> 崇禎之季，有吾家雲莊先生起于新安；國朝康熙中，有習齋顏先生起于博野。習齋動必以禮，敦善行而不怠，率門弟子講求禮樂兵農之實學，孟子有言，彼所謂豪傑之士也。雲莊先生明睿挺出，以《大易》立教，獨闡性命之微，而謂之極數，學者鮮能得其途徑以入。天之生上智不數矣，故所著書具存，而至今無問津者。朱陸而后，又有兩派。因附識于此，以俟夫尚論者焉[19]。

由上面這一段話可以看出程雲莊在他心目中地位之高，簡直是明末到清初最重要的思想家。我也發現程廷祚《青溪集》當中有關程雲莊之史料尚未被充分了解，故值得摘出，作一個比較深入的討論。

這個討論之所以可能，與我近年從東京內閣文庫得到程雲莊的《程氏叢書》(孤本)有一定的關係。將來如有機會，我預備寫一篇長文比較深入地討論程雲莊學說，此處則以程廷祚爲主軸，初步介紹程雲莊的思想大概、以及程廷祚與他的關涉，藉以推測兩位相去將近百年的程先生之間思想交涉的思想史意義。

二、程雲莊的生平

在文章一開始，已經略爲交代過程廷祚的生平了，此處要談程雲莊。程雲莊是中國近三百年學術思想史中最爲神龍見首不見尾的思想家[20]，過去三百多年中，提到他名字的人非常多，卻大多未曾讀過他的著作，故對他的思想風貌存在嚴重的誤解。它們大致可以分爲兩波：第一波是從明末清初一直到清代中期，像黃宗羲〈林三教傳〉一文[21]及全祖望〈書《程雲莊語錄》後〉[22]。第二

---

19 程廷祚，《青溪文集》，卷6，〈《明儒講學考》序〉；在《青溪集》，頁133。

20 我個人十多年前研究「太谷學派」時，即曾對程雲莊產生莫大的興趣，因為許多文章都提到程氏是大成教的創始者，而大成教似又與太谷學派有關。參見拙文〈道咸年間民間性儒家學派：太谷學派研究的回顧〉，《新史學》5卷4期(1994)，頁141-162。

21 黃宗羲，〈林三教傳〉，原在《南雷文案》，收入《黃宗羲全集》(杭州：浙江古籍出版社，1985-1994)，第十冊，頁544-546。

22 全祖望，《鮚埼亭集外編》(臺北：華世出版社，1977)，卷34，〈書《程雲莊語錄》後〉，頁1153-1154。

波是近代中外學者，如：胡適、酒井忠夫(1912-)、余英時(1930-)。黃宗羲(1610-1695)雖然提到程雲莊，但表示雲莊師承林兆恩之說而加遮掩[23]，現在看來，這一個推斷是沒有根據的。全祖望(1705-1755)雖讀過部分文集，但說：「予思見其書未得，雍正甲寅，長洲徐編修丈澄齋出其遺書示予，三篇之外，尙有《守白論》。」[24] 近人似乎只有酒井忠夫讀過程氏文集，在《中國善書の研究》中有零星幾段話稍稍敘及程氏學說，而且大抵不甚準確[25]。

因爲讀不到程氏文集或倉促過眼，所以對程雲莊學說之描述大多徜恍迷離，因而出現一連串問題。譬如：程雲莊是不是如黃宗羲所說的，是「修飾林兆恩(1517-1598)之餘術，而抹摋兆恩，自出頭地」[26]？或者，是不是如酒井忠夫所說的，程雲莊是明清之交三教合一的代表[27]；或余英時先生所說，爲商人哲學之代表者[28]？或者，是不是如全祖望所說的「正希晚年禪學，蓋得於雲莊」[29]，言下之意，程雲莊是以禪學爲主體的學者？或是如孟森所說的，他是大成教的始創者[30]？

但是我們把新見的程雲莊《程氏叢書》，和程廷祚《青溪集》中相關材料相比勘，可以看出程雲莊在當時及身後影響最大的是易學——程氏生前即號「大易師」，而與黃宗羲以來對他的種種說法不盡相合。我們現在因爲得以看到程氏弟子爲他所編的簡單年譜[31]，可以知道他的生平與易學、〈河圖〉、〈洛書〉、〈太極圖〉之糾纏及奮鬥不能分開。

程智(1602-1651)，字子尙，道號雲莊，萬曆三十年(1602)出生於安徽徽州

---

23 黃宗羲，〈林三教傳〉，頁546。

24 全祖望，〈書《程雲莊語錄》後〉，頁1154。

25 酒井忠夫，《中國善書の研究》(東京：國書刊行會，1960)，第三章第八節，〈林兆恩の三教思想〉，頁281-283。

26 黃宗羲，〈林三教傳〉，頁546。

27 酒井忠夫，《中國善書の研究》，頁282。

28 余英時，《中國近世宗教倫理與商人精神》(臺北：聯經出版公司，1987)，頁125。

29 全祖望，〈書《程雲莊語錄》後〉，頁1154。

30 孟森，《心史叢刊一集》(據1935年大東書局排印本影印；臺北：華文書局，1969)，〈朱方旦案〉，頁15b。

31 湯二祐纂，袁二徵等同纂，《大易師雲莊巫士程子年譜》(以下簡稱《程子年譜》)一卷，收入《程氏叢書》坤編，日本內閣文庫藏本。我必須感謝廖肇亨、藍弘岳兩位先生的幫助，使我能獲讀此書。

府休寧縣，家裡經營典當業。十七歲隨父至杭州，後至蘇州。自敘云「吾十七來蘇，處商賈中，落落難合。內家以吾志在讀書，甚喜」。《年譜》說其父曾攜至杭州仲兄典當舖中，仲兄教其「持籌會計」，但程氏「不覺淚下，又恐傷先君之心，泣則匿帳中」。由這一段自述，可見他雖然出身典當商人的家庭，但是他心中厭惡，不願從商。其父恐其鬱抑成疾，遂又帶他到揚州，他自言「獨立江干，見江濤秋漲，一望無際，此心曠然直與天地相通，豈惟商賈不足限量，即世之功名富貴亦如秋風之卷以籜耳」[32]。

程氏自云十八歲在揚州時有一老人教以學仙，學之半年棄去。自問既不願學商賈以求富，又不願事科舉以求貴，決定「學宗孔孟，儒宗獨闢，繼往開來，如宋之周程張朱」，是年(萬曆四十七年，1619)冬返新安[33]。此後長住新安家中[34]。

從二十二歲至二十七歲，程智都在為《易經》中〈河圖〉、〈洛書〉及〈太極圖〉的問題掙扎。二十二歲時，程氏「讀易有省，曰，此道之本也」，但同時也產生關鍵性的反思，故接著說「惟于〈太極〉、〈河圖〉、〈洛書〉等圖合之經文，多不浹洽，乃以諸圖綴于內衣，晝夜思維」。此間他曾徒步到河南拜謁邵雍(1011-1077)的祠像，並拜伏羲墓，取墓上的蓍草而歸[35]。

徽俗以治生為要務，科第為次，程雲莊既不治生，又不習舉業，鄉人「咸以癡狂目之」，以致於他寄在諸兄處生利息的資本，他的兄長們都不交給程氏使用，幸賴他的夫人黃孺人將嫁妝變賣維生。他曾寄食於本郡之問政山房及徑山僧舍，「坐處必懸綴諸圖，晝夜窮究」[36]。由此可見，程氏在二十二至三歲時，正是對〈河圖〉、〈洛書〉、〈太極圖〉等是否當存的問題進行嚴肅思考的關鍵期。

在二十五、六歲時，程氏在蘇州一帶參禪。二十七歲(崇禎元年，1628)時在休寧問政山房閉關，忽然大悟，如夢初覺，「乃見伏羲畫卦之故，始知易前

---

32 湯二祐，《程子年譜》，「明神宗萬曆三十年」條，頁1a；「萬曆四十六年」十七歲條，頁4b-5a。

33 同上，「萬曆四十七年」十八歲條，頁5a-5b。

34 指萬曆四十七年冬返家後，自萬曆四十八年(十九歲)至天啟五年(二十四歲)在家。

35 湯二祐，《程子年譜》，「天啟三年」二十二歲條，頁6b。

36 同上，「天啟四年」二十三歲條，頁6b-7a。

諸圖及〈河圖〉、〈洛書〉之所以謬，乃悉棄去」[37]。朱熹《易本義》及《易學啓蒙》的圖書之學在南宋、元、明都曾有人不信，在清初，批評易圖成爲一股重要的思想潮流[38]，代表性的有毛奇齡、黃宗羲、黃宗炎(1616-1686)、胡渭(1633-1714)等，甚至顏元亦有批〈太極圖〉之語，而程雲莊決意棄去易圖的覺悟發生在崇禎元年(1628)，早在黃宗羲的《易學象數論》、黃宗炎的《圖書辨惑》、胡渭的《易圖明辨》之前。值得注意的是，在此年之後，辯儒佛之同異成爲程氏思想的另一個主題，而它與程氏對易學的態度是分不開的。

從崇禎五年(1632)三十一歲起，程雲莊與徽州的還古書院關係密切，還古書院是當地非常具代表性的書院，並開始與金聲(正希，1598-1645)定交。從崇禎六年(1633)三十二歲起，程氏在蘇州有一批信從者，他在雍熙寺講《大學》，衍易數、作〈蓍法定序〉等[39]，後來便往返於新安與蘇州、杭州之間，並以賣卜者的身份出現。崇禎十一年(1638)，浙江名儒陸符(文虎，1597-1646)一見程氏，極爲欽服[40]，說服吳聞詩(子含)延程氏於家，立梅溪學會教讀。後來蘇州學生聯合請其移往蘇州，程氏從三十九歲(崇禎十三年)起以蘇州爲主要居停講學之所，講學於「易堂」。「易堂」前有一池，名之爲「易池」，而名其地爲「易池學舍」。程氏慨「井田既廢，學校不興，志學之士，無友、無師、無地，乃集同志倣井田凡八家」，且正式將家庭移至此地。後來因崇禎十五年(1642)流寇甚熾，遂遷往洞庭西山，建學舍、「公所」，立「震澤易壄」[41]。

在明清易代之際，程氏四十三歲(甲申1644)，當時他與弟子之間有一些值得一提的事。首先是他與弟子聽聞北京陷落、帝后殉國之後，「率同學北向稽顙哭，盡哀，乃除冠幘網巾投之地，曰：『今而後勿復用此矣』」。《年譜》的編者說：「當時以爲一時憤激之言，不意成大清入主之讖。」當時因爲天下未定，

37 湯二祐，《程子年譜》，「崇禎元年」二十七歲條，頁8b-9a。

38 周予同，《朱熹》(臺北：臺灣商務印書館，1971)，頁56-57。亦可參鄭吉雄，〈易圖明辨與儒道之辨〉，收入氏著，《易圖象與易詮釋》(臺北：國立臺灣大學出版中心，2004)，頁83-126。

39 湯二祐，《程子年譜》，「崇禎五年」至「崇禎八年」條，頁10a，11a，12b。

40 黃宗羲曾於丁巳年(康熙十六年，1677)為陸符寫〈陸文虎先生墓誌銘〉，原在《南雷文案》，收入《黃宗羲全集》，第十冊，頁338-341。

41 湯二祐，《程子年譜》，「崇禎十一年」至「崇禎十五年」條，頁13a-15a。

其弟子問程氏將來繼明而起者，是流寇？同姓諸侯？或異姓諸侯？但程氏回答弟子上述選項都不對，「將來繼周者，其在西北乎」，《年譜》編者說「後悉如師論」[42]。

明亡之後，程雲莊攜其門人到洞庭西山尋訪舊日講學之地，發現弟子星散，學舍雜草叢生，書籍什物僅有少許殘留。後來他決定重新聚合諸弟子[43]。

順治四年(1647)程氏四十六歲起，在蘇州昜(陽)山地區積極組織私人的講學社群「研悅社」[44]，這仍舊是一個融合治生與講學爲一體的社群，模仿井田，以八家爲一個組織單位。明亡之後，孫奇逢(1584-1675)在河南、寧都三魏在江西也都有社群性的講學組織，不過「研悅社」的生活組織及講學方式更有古意[45]。

程氏接著似乎改稱「研悅社」爲「參兩社」，這一個階段從學者最多，最多八十餘人。「參兩」是程雲莊這一時期易學最重要的主張，他刻有〈參兩說〉[46]。從順治五年(1648)開始，程氏感到學生們生計上有很大壓力，不能積極求道，故決心出訪江寧，希望能遇到全力向學的人；順治八年(1651)決定再訪江寧，弟子們極力諫止，程氏不聽，堅決外出，到達江寧之後住在天界寺，接著欲渡江到揚州，後來未能成行，八月初，程氏痢疾發作而亡，年五十。死前他召集弟子們說明爲何他堅決外出：「吾在山中時以兄等俱有家累，不得不以處館糊口，不能擔荷吾道，故欲出門求友，意舊京省會之地人文彙聚，必有豪傑非常之士，庶幾一遇。豈意兩番跋涉，不遇一人，乃思諸兄真豪傑，真有志者也。吾今若得不死歸山，諸兄但覓幾擔米貯山中，吾當盡吾所得，日與諸兄商晤，即喫薄粥，吾亦安心矣。」[47]

程氏如此珍惜其「大道」，但是除了蘇州一群窮弟子外，他兩次到江寧都找不到一位「大道」的信從者，想必是因爲某些理由，其「大道」並不易爲人

42 湯二祐，《程子年譜》，「崇禎十七年(大清順治元年)」四十三歲條，頁15b-16b。
43 同上，「順治三年」四十五歲條，頁17b-18b。
44 昜(陽)山在蘇州西部滸墅關鎮、通安鎮、東渚鎮交界處，參見明代岳岱的《陽山志》，收入〔明〕楊循吉等著，《吳中小志叢刊》(揚州：廣陵書社，2004)，頁180-223。
45 湯二祐，《程子年譜》，「順治四年」四十六歲條，頁19a-20a。
46 同上，「順治四年」四十六歲條，頁20a-b。
47 同上，「順治五年」及「順治八年」條，頁21b、22b-24b。

所接受。

三、程雲莊思想的梗概

在這裡需將程雲莊的「大道」略作介紹。程氏思想非常複雜，故詳細的分梳當待他日。

首先，程雲莊並非如近人酒井忠夫等人所說的，是表現一種三教合一思想、或是以佛道爲主體的思想、或是晚明清初商人思想的代表。我認爲之所以造成這麼重大的誤解，恐怕是因爲《程氏叢書》太過稀有，而書的內容又太艱深，所以如果匆匆寓目，確實會產生前述的幾種誤會。如果稍稍細看，我們可以發現他有一個很大的思想格局。程氏早年從佛、道入，但到了他思想穩定之後，佛、道之說在他的思想體系中反而退爲輔助性的、甚至是枝節，而他的整體思想格局是不能從一枝一節去把握的。

程氏的思想最初顯然從禪宗入手，但他的思想主體則是在苦思當佛道二氏瀰漫天下，而儒家又似乎全然無力應付的局面下，如何在一個全新的基礎上建立「實」的根基？程氏的這個思想體系以「天⇔易」爲基礎，天是實的，易是實的，故等於是提出一個「實」的宇宙架構，以對抗二氏「虛」的天地。

程雲莊在思想輪廓上與並世大儒其實相去不遠。譬如有濃厚的「迴向古代」的傾向，極力分別秦漢以前之局與秦漢以後之局之不同，極力痛斥老莊申韓之學之爲害中國歷史(「混至道於申韓」)。他與陽明心學以來的傳統，似乎也不能完全無關。他常提到「自致」，譬如說「蓋不本于人心之所自致以興禮樂、興教化」之類的話[48]，其原理類似陽明的「人本自天」，強調人自能辨是非、自明利害，人人原是大人，人心原無不正，自知禮樂教化，關鍵在於能否「自致其心」。因此要靠此「心」來「辨物」(類似邵雍的觀物說)，故其〈參兩說〉首先說「仁智(非仁義)」其實即是「德(人心之得)」，而此心得即具備天知地能，故其心學即是反求自身之知能來辨物。

48 程智，《與金太史論孝書》(收入《程氏叢書》坤編，日本內閣文庫藏本)，見頁2a-b，8a-9a，19b-21a。

而程氏最常提到的幾點，一是以至實的「易」來貞定宇宙的結構。譬如他與並世大儒都希望洗滌佛道二氏對中國思想之影響：

> 商韓者戕仁之賊也，戕天之賊也。若夫佛老之學，則乘民心之苦于商韓而旁出以招天下之歸者也。……然而佛老又自有佛老之偏，則佛老又自有佛老之弊[49]。

他與並世大儒顧炎武(1613-1682)、黃宗羲、王夫之等一樣特重「禮」，痛責佛道二氏「生無禮制以遂養生之心，死無禮制以安既死之鬼」[50]。

他與並世大儒所不同之處，在於他透過非常繁難的論說，希望明天道以對抗佛老，而天道與易是互通的，故說「明天道而可不學易乎」，以「易」來定出不同於佛、道的「天」[51]。這說明了何以《易》是他的思想最爲關鍵之處，而他又爲何被稱爲「大易師」。譬如說：

> 吾故曰本人心之所自致以求之，不可不明天道也。然明天道而不學易，則儒者言天矣，佛氏老氏亦言天矣，吾未知其所為天者，同乎？異乎[52]？

儒、佛、道皆言「天」，但是唯有儒家由《易》以貞定的天，才是「有」的「天」，不是「無」的「天」，是有儒家的禮、樂及孝、悌等等的倫理綱常的「天」[53]。故他又說：

> 古之大孝者，未有不學《易》，學《易》而明天以報天，立人以報親[54]。

---

49 程智，《與金太史論孝書》，頁11a。
50 同上，頁10b-11a。
51 同上，頁19b-21a。
52 同上，頁21a。
53 同上，頁21a-25a。
54 同上，頁21a。

但是他又不無狂妄地宣稱二千年未有學《易》者[55]。爲什麼二千年未有學《易》者？因爲五行生尅、〈河圖〉、〈洛書〉、〈太極圖〉遮蔽了易學，兩千年來學《易》者學此也，因此他要重新釐清易學之「大道」[56]。

因此，程氏的兩篇文章〈河圖辨〉、〈太極辯〉在他的整個思想系統中便有極關鍵的意義。這兩篇文章非常罕見，它們的意思不大好懂，但其基本用意都是在辯〈河圖〉、〈洛圖〉、〈太極圖〉。

前面我們曾引《程子年譜》說明程雲莊弱冠學《易》，曾因〈河圖〉而崇拜邵雍，不遠千里到其故鄉拜謁邵氏祠像，而且多年來將〈河圖〉的式樣縫綴於其內衣，這段話即出自〈河圖辨〉。他在這篇文章中也說明自己漸漸覺得〈河圖〉「不合於自心，不通於己志。久之然後棄去」[57]。程氏在〈河圖辨〉中說明自己對〈河圖〉由狂信到放棄的幾點理由：

(一)易卦言「乾天坤地」，則其原本是天地，如必據易圖以學《易》，則是致人之心知於圖象，終不足以見「真天真地」之變化，則人心與天地不相通。如果聖人作《易》必須靠〈河圖〉，則何以爲聖人？如果是從〈河圖〉才能見天地之變化，那麼等於說天地之間(如風雷、山澤、禽獸、草木、男女)悉皆冥頑之物，皆不足以見天地之變化。

(二)易傳明言，聖人仰觀俯察，始作八卦，並未一及〈河圖〉。在這篇長文中，程氏從《尚書》、《禮記》、《論語》等文獻加以蒐討，認爲從這些文獻看不出任何易圖與《易》有關的根據。

除了上述兩點之外，程雲莊責備邵雍的易學爲「妄配數位、掩蔽象數，爲絕參兩於不傳」。我初步理解他援用張載的看法，其〈參兩說〉即是張載《正蒙・參兩篇》的另一種說法，意思是強調在參(天)與兩(地)之交[58]，萬物及人道生焉，佛氏只重天地之元而忽視天地之交，道家只重天地之交而忽視天地之元，而其大道則是兩者兼備。但是如採信〈河〉、〈洛〉之說，則將忽略〈參兩

55 原文係：「然《易書》具存，而孔孟以後二千年，無有學之者。」同上，頁21a。

56 程智，《與金太史論孝書》，頁21b。

57 程智，〈河圖辨〉(收入《程氏叢書》乾編，日本內閣文庫藏本)，頁1b。

58 張載，《正蒙・參兩篇》，收入《張載集》(北京：中華書局，1978)，頁10：「地所以兩，分剛柔、男女而效之法也。天所以參，一太極兩儀而象之性也。」

說〉之真義。至於另外一點說「謬著生成、淆亂〈連山〉，爲致方術以無本」，則我目前尚未能有較好的理解，只能暫時抄錄於此。

程雲莊認爲〈河圖〉、〈洛書〉不過是術士占卜推算、運行生尅之學，宋儒探求爻畫之原而不可得，「以聖人言象言數，因知爻畫之前有一象數，而不能研思以求、真知其說，偶遇術士此圖，則茫然以爲原本」。他先是斥罵邵雍，接著又痛責朱子受邵雍等人之惑，竟取其圖以冠《大易》之首，爲易學增一障蔽，而朱熹的《易本義》又風行數百年，他認爲那是「學者之大不幸也」。

〈太極辯〉不像〈河圖辨〉那樣朗朗大言，這篇文章相當短。他說：

> 吾觀佛氏子孫，不惟教家無知，即五宗大老，並未嘗學《易》，並未嘗學玄。乃欲輕判《易》玄，此皆所謂夢然者也。意彼判無因者，彼蓋以兩儀為彼之因緣，太極為彼之自然；以周子之無極，當彼之頑空；以太極為有因，故以無極為無因耳。若《易》之太極，果如是可以配觀，則其判為無因也固宜。倘不如所云云，則是渠教自判因緣自然，自判有因無因，與太極無涉也[59]。

從以上引文看出他此文主要針對佛教，也針對周敦頤等宋代理學家的易學，他認爲這兩者相互爲因，佛家以「兩儀」爲彼之「因緣」，以「太極」爲彼之「自然」，以周敦頤(1017-1073)之「無極」爲彼之「頑空」，而這些都是把易學導向虛空的原因。程氏乃特別強調「極數」之說：

> 太極立而陰陽生。陰陽生而六十四卦生。六十四卦之中，萬有一千五百二十之數存焉。萬有一千五百二十，是為萬物之數。其生物也如此是之謂生生，是皆一本於太極[60]。

程氏希望以「極數」來確定這個世界爲「有」，而不是「無」，從而豁除〈太

59 程智，〈太極辯〉(收入《程氏叢書》乾編，日本內閣文庫藏本)，頁1a-b。
60 同上，頁2b。

極圖〉之「無極而太極」、以「無極」爲一切根源之論。

程氏思想並不易了解，所以程廷祚在前面所引的〈《明儒講學考》序〉中說他的學問太聰明、太深奧，所以傳不下去。但在這繁雜的內容中有一些關鍵點，即重新建構「有」、重新肯定這個日常生活世界以對抗「無」、「空」。這個問題看似輕，但晚明以來「空」、「無」之說在士人圈中影響力太大，使得程雲莊認爲他的這項思想任務是非常急切的。程雲莊建構了一個極爲繁複的易理世界來證明聖人是非常平實的，根基於天地萬物的實在，與任何形上之建構無關。所以既不是宋儒邵雍、朱熹所說的形而上之聖人，更不是佛道的「無」、「空」之聖人。

四、程廷祚思想受到雲莊影響

這個聖人觀在一百多年後，得到了共鳴。程廷祚在〈書《雲莊先生年譜》後〉中，表達了自己對程雲莊整體學說的了解，因爲材料珍貴，故全錄於此：

> 雲莊先生明睿挺出，在漢、宋諸儒之上。其學不為禪，而其聞道則自禪入。蓋自孔子沒而微言絕，性天之蘊不可復聞，天下之學者既汩沒于陋儒之章句，又翳亂于俗士之記誦詞章，與夫功令政事之束縛驅迫，由來尚矣。高明之士無所投足，釋氏起而張雲羅、頓天網以收納之。其往而不反者，則為南、北二宗，闡空幻寂滅之教。其入而未深者，則為明道、橫渠、晦庵、陽明，退而修儒門之職事；推其能，洞窺儒、釋之堂奧，直探造化之根柢，以泄聖經之秘，未有如雲莊之盛者也。惜世無孔子，罔所取裁，既不肯席釋氏偏安之餘業，又不屑與群儒競逐于中原，乃出其所心得，為極數之學以自名，而托于《大易》之所以冒天下之道者，其志豈不大哉！雖然，學有源，教有統，古之立教者以堯、舜為宗，其他創立名號別開門戶者皆為失中，而有乖性命之理。故唐、虞之欽明恭讓、直寬剛簡，成周之六德六行，孔子之四教，孟子之仁義，歷數千百年而同出一揆者，何也？是皆人性之所同然，孩提所可與知，而愚夫愚婦所可與能，故不能舍之而他由也。

> 若所謂極數者，則非盡乎仰觀俯察之能，窮乎天地萬物之變，不足以明道而明《易》。夫必如是，而後可以明道，可以明《易》，是以庖犧氏責天下之學道學《易》者矣，未聞孔子有是說也。雲莊雖能獨任，奈天下何？天下之學道與學《易》者，卒無庖犧氏，則雲莊之學與皇極先天同歸于無用，未見雲莊與諸儒之優劣也。或稱宋儒之言格物窮理者，曰上自太極無極，下至一草一木，此非為雲莊之學者也，而何其似雲莊也？則將何辭以謝之耶？客曰：何以知其自禪入也？曰：世之觀物者，所見有明暗偏全，則其言有淺深離合。宋儒之論釋氏，曰敬以直，《內則》有之矣；又曰彌近理而大亂真。其與雲莊之論果孰離而孰合哉？惟其入禪而造其深，故跡不能無近似焉，閱《年譜》者知之矣[61]。

程廷祚對雲莊之「極數」之論有所批評，他說如果一定要先明瞭「極數」才能明道、明《易》，那就是以伏犧造《易》的標準來要求天下學道學《易》的學者，即使孔子恐怕也沒有講過這樣的話，或許雲莊自身能負此大任，但奈何天下人不能。但是程廷祚也表示非常欣賞雲莊之學，尤其欣賞他辯斥《易經》的圖書象數方面的言論，而當時人認爲程廷祚最重要的學術貢獻，便是他在易學方面的兩部著作《易通》及《大易擇言》，兩書的一個重要宗旨都是要人們摒棄圖書象數，以平正寬坦的路來講《易》。胡適說他治經「是要切于人生實用，是要一個新的人生與社會」，又說他的易學主張《易經》是「一部論人事的書，『易』的本意只是『簡易』，『易』的精義只是『生生之謂易』一句話」[62]。程廷祚在《大易擇言》自序中說：

> 後之人不能以迂怪之說加之《詩》、《書》，而于《易》則無所不至。……若舍其平易，就其艱深，周納其似是，附著其本無，論說之繁興，適以蔽經而已矣。……六經之中，惟《大易》有聖人之訓詁，則後世說

61 程廷祚，《青溪文集》，卷8，〈書《雲莊先生年譜》後〉；在《青溪集》，頁179-180。

62 胡適，〈顏李學派的程廷祚〉，頁122。

《易》或鑿智強經，異說多端，不可致詰；或繪圖立象，自命畫前之秘，以相授受者，皆不可以不知所擇也已[63]。

又在〈寄家魚門書〉中說：

宋代諸君子出，而思有以勝之，然于《大易》剛柔易簡之理全不能明，而顧取陳希夷之〈太極〉、邵康節之〈先天〉，及劉牧之〈河圖〉、〈洛書〉諸怪妄之說，以自矜微妙，此猶漢家之王霸雜用，而以為自有制度也，豈足以勝佛、老哉[64]！

從前面引文可以看出，程廷祚對宋儒易學圖書象數方面的工作，極爲反感，意見非常堅定。但這只是一面，他在〈上督學翠庭雷公論宋儒書〉中又說明宋儒思想的另一面，他說宋儒凡涉及天理人欲、公私義利、以及性理方面的見解，都是高不可及的：

審乎此，則兩漢以後之儒與宋儒之得失，較然矣。而後人所以尊宋儒者，亦可得而識其輕重矣。未能察天理人欲之分，嚴義利公私之介，專務于存誠、主敬、致知、力行，孜孜然以聖人為必可學而至者，此誠宋儒之不可及者也。若夫解經之是非離合，則宋儒之末節也[65]。

因此在程氏心中有兩個宋儒，宋儒在解經方面是不行的，在易學象術、先天方面之說，更是錯誤百出，但是宋儒發明的學爲聖人之道，卻又是非常了不起的。胡適以爲這是程氏說兩面話，但是事實上並非如此。程廷祚在〈再上雷公論宋儒書〉中又說：

六經之中，《易經》最為難言，以封錮之者，非一日之積也。康節、

63 程廷祚，《青溪文集》，卷6，〈《大易擇言》自序〉；在《青溪集》，頁148-149。
64 同上，卷10，〈寄家魚門書〉，頁229-230。
65 同上，〈上督學翠庭雷公論宋儒書〉，頁234。

> 邵子人品最高，若其學則雖與焦、京邪正不同，而實不免于術數、〈先天〉諸圖，昔人謂其設為衍數之用，而托于《周易》以自重爾；非作《易》之本指也。其援引〈繫辭〉、〈說卦〉數章，察之未有明文。……彼〈先天〉，孔子無其名也；〈太極〉之圖，亦孔子所未有也；斯二〈圖〉者，何補于經訓聖學，而見為日用之不可少[66]？

程廷祚認爲聖人之學，是「易簡」，是「淺近」，「不外于性命日用」，透過批判《易經》的圖書象數說，正是要天下之人脫于「玄妙」，入於「淺近」，以「淺近」視聖人[67]。程廷祚在這幾篇文章中，他都說明了自己何以由早年的篤信圖書象數，到後來極力排斥，因爲他認識到受圖書象數之學的遮蔽，人們便不能了解聖人作《易》的「淺近」之本意。

當時有一位許方亨讀了程氏的著作，來信表示他認爲程廷祚是受到程雲莊的影響，但並未明白說出這一點。程廷祚遂在〈與毗陵許方亨書〉中清楚說出他本人是如何受到程雲莊之影響的：

> 接望後手教，甚慰；兼蒙以家《雲莊先生年譜》及〈論孝書〉見示。

---

66 程廷祚，《青溪文集》，卷10，〈再上雷公論宋儒書〉，頁237-238。此外，可參見程廷祚《青溪文集續編》裡的相關文字如下：(一)卷1，〈救佛論〉，頁308-309：「夫欲盡人道者，不可以不知性命；欲知性命者，不可以不學《易》。……易簡而不能得天下之理，非也；得天下之理而不本于易簡，亦非也。……彼言心，吾亦言心，彼言性，吾亦言性，天下之人必曰聖人之言心、性如此，其大且正也。佛氏之言心、性，其小而偏如彼也。……惜乎，其不講于《大易》之全也。」(二)卷4，〈上一齋晏公論《易》學書〉，頁350：「今不舉亟稱之易簡，而標一言之太極，且托于圖以示人；〈河圖〉雖見于〈傳〉，而自古未有言其為何物者，今特表而出之；至聖經本無〈先天〉之說，今亦創而為圖；皆以出于希夷者，為伏羲所手授，《易》之本教，固如是乎！」(三)卷5，〈與王從先司馬論《易》象數書〉，頁357-358：「有宋大儒輩出，學術醇正，乃其說《易》，則援希夷之〈先天〉、劉牧之〈河圖〉以為原本，倡一和百，競相推衍，以矜高妙。……然不知明公所謂象數，乃焦、京之象數乎？馬、鄭、荀、虞與陳希夷、劉牧之象數乎？抑孔子之象數乎？」

67 程廷祚在〈復家魚門書〉中說：「以學者見其書以爻象為門戶，以陰陽剛柔為體用，疑其玄妙不測，不得以淺近視之之故也。殊不知天生聖人以立人道，人道不外于性命日用。……愚願天下之學《易》者，視以淺近，則真玄妙矣。豈必求諸〈河圖〉、〈先天〉之屬哉？愚于此，雖稍有所見，而同志寥寥。」《青溪文集續編》，卷8，頁395。

僕曾見此公著作，始末甚長，未獲面悉，茲略及之。憶僕成童讀《易》，壯歲以來，始求其說而茫然，乃廣覽漢、宋以來之注疏傳義，而愈不得。且所最不解者，卦、爻之詞作于文王，〈十翼〉作于孔子，故其書名《周易》，今乃冠以〈河圖〉、〈先天〉諸圖，謂為作《易》之本原。若一奇一偶與六十四卦，猶非道之至者，則何也？退而自嘆：天假以緣，我生于群經或猶有窺見藩籬之日；而《易》則已矣，然心未服也[68]。

依我目前手上所蒐集有關程雲莊弟子及流衍的資料看來，程雲莊故逝之後，他的著作在江蘇、安徽等地區流傳[69]，許方亨是江蘇人，故可能是程氏學派中人。程廷祚回答許方亨之問，說明自己接觸程雲莊易說之始末：他說自己兒時即知有程雲莊這個人，雍正四年(1726)他旅食於北京的湘潭會館，與一位馬授疇共處數晨夕，始見程氏的〈論孝書〉及一四、二三、參兩諸說，汪洋嘆息，莫測其高深，當時認為程雲莊是「要其明睿挺出，三代以下一人而已」。他也提到馬氏並未示以程氏注《易》之書，後來在江蘇淮陰才得到《易說》二冊，論乾坤、文言及泛談《易》理，然而這兩冊書似未足以盡雲莊學說之蘊，可能是門徒所纂錄而非程雲莊手撰，而且這兩冊書他也已經遺失了。[70] 程廷祚接著說：

來教謂與拙著多所符契，豈足下曾見其《易解》全書耶？竊觀雲莊之于易學，直參造化，所見在畫前之《易》，所得在意象之表，舉以論《易》之大體全象，則近于所謂範圍天地之化，彌綸天地之道者矣。若施之章句，以釋一卦、一爻之詞，尚未見其義之所安，而用之所當也[71]。

---

68 程廷祚，《青溪文集》，卷11，〈與毗陵許方亨書〉；在《青溪集》，頁253-254。

69 江西弟子如金正希。蘇州一帶弟子，見清代華渚尚《逸民傳》(臺北：廣文書局，1974)，頁13-32。關於程雲莊弟子及流衍，我將另文考證。

70 程廷祚，〈與毗陵許方亨書〉，頁254。

71 同上，頁254-255。

程廷祚的意思是，程雲莊的易說是在辨《易》的根本的、整體的道理，不是在細節上詮釋每一卦每一爻，與他的《易通》與《大易擇言》不同。他說，「爲雲莊之學者，有雲莊之力與智則可也」，但是我們何曾看到孔子用一四、二三這些抽象的原理教導七十子？程廷祚接著提到程雲莊死前囑咐「送終不以棺槨，及令其子與門人服緇」，又說「《(程子)年譜》不爲之諱，雲莊之門可謂無人矣」[72]。這段話應該是指《程子年譜》所說的「吾死不用棺，用龕，然要與佛氏別，上刻八卦」這件事[73]。程廷祚又說：

> 宋儒謂文王有文王之《易》，孔子有孔子之《易》，僕亦謂雲莊有雲莊之《易》，懷此已非一日，既不敢與授疇言，他人又無可語者，因與吾兄私論之，幸垂教焉。至僕不揣檮昧，所著多出管窺，其廓清大指，具于《部首要論》二卷、《精義》一卷。間有藍本雲莊者，亦頗融會，未嘗直用其說，統祈惠賜訂正為幸。餘不悉[74]。

他承認自己的易學著作「間有藍本雲莊者，亦頗融會」，但「未嘗直用其說」[75]。

毗陵許方亨質疑程廷祚的易論與程雲莊太過相似，甚至懷疑他有剽竊之嫌，逼得程廷祚要寫一長篇文字來說明他的學思歷程，說明他在自己的易學著作中確曾「融會」程氏之說，但並「未嘗直用其說」。然而就我目前所知，《易通》及《大易擇言》並未提到程雲莊[76]。我們看不到許方亨的原信或其他相關材料，不能夠判斷許氏是否直接讀過《易通》及《大易擇言》二書，但無論如何，程廷祚這兩部書未提程雲莊，恐怕是引來許方亨質疑的主要原因。許方亨的挑戰對程廷祚來說似乎頗嚴重，所以他在給族侄程晉芳的信中還詳論此事：

---

72 程廷祚，〈與毗陵許方亨書〉，頁255。

73 湯二祐，《程子年譜》，「順治八年」條，頁24b。

74 程廷祚，〈與毗陵許方亨書〉，頁255。

75 同上。

76 參見程廷祚，《易通》14卷(《續修四庫全書》據北京大學圖書館藏清乾隆十二年道寧堂刻本影印；上海：上海古籍出版社，1995)；《大易擇言》36卷(《景印文淵閣四庫全書》第52冊；臺北：臺灣商務印書館，1983)。

> 毗陵許方亨，愚三十年舊友也；近走札索拙著《易通》觀之，謂與雲莊先生之言多所符契，渠蓋疑愚之易學出于雲莊，而不知其否也。茲錄復札稿并《書雲莊年譜》之作呈閱，以足下為愚易學知己之最故耳。……趙宋說《易》之家有〈河圖〉、〈太極〉、〈先天〉諸圖，即使義蘊宏深，果不謬于庖犧畫卦之指，而要與《周易》無涉，不足以解一卦一爻之義，則皆贅疣涂附也[77]。

此信的最末段說「吾恐雲莊本有所自得，而托于《大易》之極數以爲墻壁，則其用心仍與邵氏無異」，也就是說程雲莊反對邵雍，但是他的「極數」之說仍與邵氏的體系相彷彿。而程廷祚說「要之，學之不可施于日用而與天下共由者，非聖人之學也」，可以看出程廷祚認爲自己雖受程雲莊之啓發而排斥圖書象數，可是他認爲程雲莊最重視的「極數」之說，仍然與邵雍作風近似，仍然不能「施于日用」，也仍然不是聖人作《易》之本旨[78]。我認爲有許方亨這一逼問，程廷祚才把他自己與程雲莊的同異之處說得更清楚。

從前面的討論看來，程雲莊之易學是程廷祚思想的重要資源，而程廷祚之所以同時爲顏、李與程雲莊思想所吸引，是因爲兩種學說都呈現了一個特點：它們想擺脫形上玄遠之學(或是「去形上化」)，希望回到實德實行與實學實習。兩種學說在這一條路上發展程度有所不同，程雲莊走得近而顏、李走得遠，由於程廷祚主張充分肯定日用人生，故在上述兩派中，程廷祚更近於顏、李。

先說顏李。顏元的學說甚廣，「實」之一字可概括之。顏元說「堯舜之道而必以事名，周孔之學而必以物名」[79]，他舉六府、三事、三物、四教、九容爲學，而極力反對宋儒主靜與誦讀爲大之論。《青溪集》裡程廷祚最常提到顏李的幾件事：(一)躬行禮樂兵農之實學[80]；(二)闢宋明儒之主靜誦讀，不周世

77 程廷祚，《青溪文集》，卷11，〈與家魚門書〉，頁256。

78 同上，頁256-257。另參見《青溪文集》，卷8，〈書《雲莊先生年譜》後〉，頁179：「(雲莊先生)乃出其所心得，為極數之學以自名，而托於《大易》之所以冒天下之道者，其志豈不大哉！」

79 顏元，《習齋記餘》，卷3，〈寄桐鄉錢生曉城〉，收入《顏元集》(北京：中華書局，1987)，頁439。

80 程廷祚，〈《明儒講學考》序〉，頁133：「習齋動必以禮，敦善行而不怠，率門弟子

用；(三)歸乎實際、實用。統而言之，《青溪集》中的一段話可爲總括：「以博文約禮爲進德居業之功，以修己治人爲格物致知之要，禮樂兵農、天文輿地、食貨河渠之事，莫不窮委探原，……而皆歸於實用。」[81] 故其特質皆是破除形上及書冊之虛文，亦破除過度高遠精微的性命之學，而歸於「實際」或「實用」。程雲莊並沒有像顏李那樣明白的兵農禮樂治平天下之學說，但他引導程廷祚破除宋代以來思想中的形上建構，其共同趨勢也是歸向「實際」。前面已經引用胡適的一段話說，程廷祚主張《周易》是一部論人事的書，「易」的本意只是「簡易」，「易」的精義只是「生生之謂易」[82]。

程廷祚反對圖書象數與明末清初的黃宗羲《易學象數論》、黃宗炎《圖書辨惑》、胡渭《易圖明辨》等論點相近[83]。而程廷祚寫〈《古文尚書冤詞》辨〉上下篇、〈《尚書古文疏證》辨〉、以及《晚書訂疑》等文章，主張《古文尚書》是晚出之僞書，與閻若璩(1636-1704)的《古文尚書疏證》論點亦相近。

値得注意的是，與程廷祚交往密切的程晉芳(魚門，1718-1784)[84]，在頻繁的信件往還之後，顯然也接受了程雲莊的思路[85]。在程晉芳的《正學論》第五篇中，他歷數「國朝」以來的大儒時，有三大儒「湯斌(1627-1687)、陸隴其(1630-1692)、楊名時(1661-1737)」、三學人「顧炎武、黃宗羲、李光地(1642-1718)」之目，但對他們都有所批評，講顧亭林時說：「亭林生于明末，目擊寬弛之弊，思以嚴厲矯之，說近申韓，幾不自覺，使其術行，必有磽确不安處，幸而不試，故人寶其言。」講黃宗羲時說：「而其主意以爲不封建、不井田則世不可以治，此則迂生習見，不宜出于學人之口。」然後說：「前乎三人者有程雲莊焉，金

(續)

講求禮樂兵農之實學。」

81 戴望，〈徵君程先生廷祚傳〉，頁408。

82 胡適，〈顏李學派的程廷祚〉，頁122。

83 關於黃、胡之書的學術史意義，參見余英時的〈清代思想史的一個新解釋〉一文精彩的分析，該文收入氏著，《歷史與思想》(臺北：聯經出版公司，1976)，頁121-156。又可參考鄭吉雄的《易圖象與易詮釋》(臺北：喜瑪拉雅研究發展基金會，2002)、汪學群的《清初易學》(北京：商務印書館，2004)，第三章，頁294-380。

84 按：程晉芳為程廷祚之族侄，兩人在乾隆元年(1736)相識。參見程晉芳，《勉行堂文集》(《續修四庫全書》據嘉慶二十五年冀蘭泰吳鳴捷刻本影印；上海：上海古籍出版社，1995)，卷6，〈綿莊先生墓誌銘〉，頁355。

85 程廷祚曾寫信給程晉芳說：「知足下向慕雲莊久，偶檢得《語錄》一冊寄閱。」見《青溪文集續編》，卷8，〈與家魚門〉；在《青溪集》，頁399。

正希、蔡維立之師也。當時如念臺(劉宗周，1578-1645)、石齋(黃道周，1585-1646)輩皆尊服之，謂是三代以下第一人。鼎革之後，逃于禪，今其書具在，其高明廣大之識，信乎為曠世材。」[86]程晉芳對眾人皆有微辭，獨以「曠世材」許程雲莊，足見其推崇之高。推崇的理由之一恐怕是與他受程廷祚影響之「去形上化」，而歸於「實際」、「實用」有關。

程晉芳提倡「有用之學」、文武合一[87]，他認為《古文尚書》真偽這個公案，是「我朝閻伯詩、程綿莊、惠定宇(惠棟，1697-1758)輩出，始抉摘無遺蘊」[88]。他堅決排斥《易》的圖書象數，在《勉行堂文集》中到處可尋此蹤跡。他極力張揚胡渭的《易圖明辨》，在〈跋〉該書時說：「東樵于此旁搜博考，極辨難之力而無矜張矯厲之氣，可謂精醇之至矣。」[89]又極力揄揚黃宗炎的《圖書辨惑》說：「蓋與胡氏之《易圖明辨》、程氏之《易通》，皆能撥雲霧于晦昧之餘，使白日青天昭垂于千古矣。」[90]他顯然是把程廷祚算作清代辨圖書象數大傳統的幾個要將之一。

不過他與程廷祚在尊宋學的份量上略有軒輊。前面已說到過，程廷祚一方面反宋、一方面贊宋，他反對宋學中圖書象數的部分，卻從不廢對宋學心性之學的尊重。至於程晉芳，《碑傳集》中收錄翁方綱為他寫的〈墓誌銘〉說，程氏在與友人書中讚揚宋儒「至於天道人紀，節心制行，務為有用之學，百世師之可也」[91]。程晉芳尊宋的成份似更重些，〈正學論一〉說「宋賢出而聖學大明」，對於「而世之人輒以程朱為迂緩之儒」[92]感到不可解；又大談宋學之可貴[93]，並且不滿顏李之痛斥程朱[94]。由對顏李態度之不同，我們可以看到程廷祚與程晉芳之間思想的出入。

86 程晉芳，《勉行堂文集》，卷1，〈正學論五〉，頁294。
87 同上，卷1，〈正學論七〉，頁297。
88 同上，卷2，〈《尚書古文解略》序〉，頁303。
89 同上，卷5，〈《易圖明辨》跋〉，頁305。
90 同上，卷5，〈《圖學辨惑》跋〉，頁334。
91 翁方綱，〈翰林院編修程君晉芳墓誌銘〉，《碑傳集》，卷50；收入《清代碑傳全集》(上海：上海古籍出版社，1987)，上冊，頁264。
92 程晉芳，《勉行堂文集》，卷1，〈正學論一〉，頁291。
93 同上，卷1，〈正學論四〉，頁293。
94 同上，卷3，〈與綿莊家書三〉，頁323。

五、結論

第一、首先，我們必須說明，胡適首先提出程雲莊與程廷祚的思想交涉這件公案，他點出了程廷祚可能受程雲莊易學之影響，但是因爲找不到程氏著作，所以他只能用寥寥幾句話提到程廷祚受到程雲莊易學的影響。本文運用了極罕見的《程氏叢書》以及《青溪集》中的若干材料，說明了這個相當具有關鍵性的思想交涉。受到程雲莊的影響，程廷祚摒去宋易圖書象數的世界，透過他的《易通》、《大易擇言》等書來宣揚一種切近於人生日用、植基於現實實感世界的哲學觀點：聖人是平實的、淺近的、貼近人事的，既沒有圖書象數所架構出的形上世界，也沒有極盡精微的性命之理。

第二、從明末清初以來，人們都對程雲莊之學既好奇但又不能清楚把握。不管從三教合一或是從代表商人階層思想的角度去了解他，都可能模糊了程雲莊的思想面目。事實上，我在披覽《程氏叢書》之後的感覺，程雲莊對自己的商人背景非但不願多談，而且表示厭惡之意，他的思想也未表現出任何商人的特質。他雖然大量吸納了二氏之學，以致程廷祚說他最初是從禪學入手，但是他的思想體系是希望經過理論改造之後，能以「禮」、「易」爲主幹，建構一個龐大有力的儒家體系來取代二氏之學。他對後人最大的影響，也就是他的思想最具影響力的部分，是一種新的易學。在這個新的易學體系中，他對以朱熹《易本義》爲代表的宋代圖書象數之學持激烈批判的態度。

經過這個考察，我們也才注意到，明末清初這一波反圖書象數的學風當中，程雲莊的兩篇文章是早在黃宗羲、黃宗炎、胡渭等人之前。前述諸人不約而同地形成了一個藉易學討論以去除形上化的潮流，而後來的程廷祚、邵晉涵(1743-1796)等人仍在延續這個傳統。而且值得注意的是，程廷祚對程雲莊仍不滿意，程廷祚認爲程雲莊雖然剷除了《易》的圖書象數，但是他太聰明了，仍然想用一套整齊的系統(「極數」)來解釋這個世界，故盡其所有力量構造一個太過複雜的、符號象徵的世界。所以程廷祚既推揚程雲莊、既承認受到他的影響，又指斥他的「極數」，由此可以看出程廷祚走得比晚明清初的程雲莊徹底，清代中期的程廷祚代表一種更平實、更貼近活生生的現實世界的儒家哲學。

在〈清初思想中形上玄遠之學的沒落〉一文中，我曾提到清代思想學問有一個特色是「去形上化」，將宋明理學所構建的形上世界儘量地擺落，而在構建形上世界的過程中，《易經》的圖書象數扮演一個重要的角色，它們使得現實生活世界之上更有一個形上世界，形下／形上、後天／先天等兩層式的思維，皆或多或少與此有關。而「去形上化」的另一層意義即是對日常生活世界的肯認(the affirmation of everyday life world)，用當時的人的話說是「但當從事于實際，不得高言性命」[95]。從二程之間的思想交涉看來，清初這一個思想趨勢比原先所知道的影響更為長遠，在清代中期仍是一個令人矚目的議題。

第三、胡適《戴東原的哲學》中所提到的清代中期的思想人物戴震、洪榜(1745-1780)等人，他們年輩稍晚於程廷祚，也都表現了清代中期思想界的一個特質，即尋找「平實、淺近」的聖人。「平實、淺近」的聖人至少有兩種特徵：第一是沒有明顯的宇宙論的關懷、不執迷於形上的世界；第二是在心性論上提倡自然人性論、提倡通情達欲之哲學。在此思想脈絡之下，聖人的形象不再像宋明理學那樣高度超越、懲忿窒欲、甚至不近人情，戴震的《孟子字義疏證》即為這一路思想之代表。經過戴震的詮釋，孟子亦成為平實的、淺近的、而非高調的聖人。程廷祚則從易學的角度去彰顯聖人的平實、淺近面。

第四、清代的「宋學」，與宋代的「宋學」及明代的「宋學」有別，而清代宋學有一部分的特質，可以從前面的討論中看出。胡適認為程廷祚自我矛盾之處，以及胡適認為從「顏李→程廷祚→戴震」有一相承的系譜，恐怕是認為凡屬「宋學」必然帶有若干因素綰合一致的特質，故當他看到程廷祚一方面極力推崇宋儒身心性命之學，卻又同時貶抑圖書象數之學時，便直接認為程廷祚對宋儒的議論如此矛盾，反映了程氏在政治功令壓力之下的表裡不一。但是，這兩者並不矛盾，它們被分開處理，正是清代中期宋學的特色之一：人們儘可以用心闡明身心性命之學，同時幾乎不理會宋儒精心構建的形上世界，而且也不再過份熱情地探索太過精微高妙的性理精蘊，傾向於貼近日常生活的實踐性的宋學。

95 王汎森，〈清初思想中形上玄遠之學的沒落〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》69.3 (1998)，頁557-587。

第五、如所週知，摒棄圖書象數之學的風氣在明末、尤其是清初已經熱烈展開，但雍、乾年間的程廷祚仍然以極大的熱情在編纂《易通》與《大易擇言》。這個案例提醒我們，思想的改變不是一個事件，而是一系列的事件，它必須經過一次又一次地再說服與再製造(reproduce)。在黃宗羲、黃宗炎、胡渭、閻若璩等一批學者的著作面世之後，易圖與《古文尚書》的爭論並未「大功告成」、成爲一定不易之論，即使他們知道前輩學者的工作，並且知道他們之間的思想旨趣相近，卻仍然從不同角度、不同材料、不同思路上繼續工作。以《古文尚書》公案爲例，在閻若璩的《古文尚書疏證》出現之後，毛西河隨即堅持異見提出反駁，此後兩端意見此起彼落，一直到同治光緒年間還未停止。這是一個不停「再製造」(reproduce)的過程，思想對現實的影響力也要靠不斷的再製造才能延續下去。

Cheng Tingzuo and Cheng Yunzhuang:
A Case in Mid-Qing Intellectual History

Wang Fan-shen

Abstract

This paper discusses several complex questions. First, we resolve an intellectual issue raised by Hu Shi (Shih) about seventy years ago: "what was the relationship between the mid-Qing intellectual Cheng Tingzuo (1691-1767) and the late-Ming to early-Qing intellectual Cheng Yunzhuang (1602-1651)?" Second, the paper addresses the great number of scholars who have made reference to Cheng Yunzhuang over the past three hundred plus years, despite having never read his works or after reading very few; as a result, those scholars have consistently had an incomplete understanding of his thought and have even created a plethora of misunderstandings. This paper makes use of the extremely rare work, *Chengshi congshu*, in order to clarify Cheng's system of thought. Third, by presenting the case that Cheng Yunzhuang inspired Cheng Tingzuo to de-metaphysicize the theory found in Shao Yong's and Zhu Xi's studies of the *Yijing* (*I Ching*), we resolve the question of the link between the thought of Cheng Yunzhuang and Cheng Tingzuo. Thereupon, Cheng Tingzuo evinced one of the characteristics of mid-Qing thought, the opinion that the real sage is concerned with the practical world of men. Fourth, the paper discusses several preconceived ideas that influenced Hu Shi when he constructed an intellectual pedigree linking the thought of Dai Zhen to Cheng Tingzuo and then back to Yan Yuan and Li Gong.

Keywords: Hu Shi, Cheng Tingzuo, Cheng Yunzhuang, mid-Qing thought

六經皆史？且聽經學家怎麼説
——龔自珍、章學誠「論學術流變」之異同

張壽安*

摘要

從學術發展的角度觀察，清代學術最重要的貢獻之一應是「學術史」學科的建立。也就是章學誠倡導的「辨章學術考鏡源流」，目的在探討先秦、秦漢的學術變遷，梳理經/史/子/文各種學問的畛域，歸納其理論、建立其獨立價值。因為這門學問頗藉力於漢儒劉向、歆的校讎之學，學界遂有稱「校讎學」者，亦有稱「流略之學」者。民國以後學科分類確立，校讎學三分為校勘、目錄、學術史，辨章學術遂名為「學術史」。

在這四百餘年的學術探源工作中，章學誠與龔自珍毫無疑問是最重要的一組人物。章學誠不僅建立了一套辨章學術的理論，他倡言六經皆史，使史學脫離經學，建立獨立地位；龔自珍承襲章學誠校讎之學，卻另有轉進，劃清經學與史學的界線，倡論五經大義，非史學所能涵蓋。兩人在探溯經/史/子/文的演化關係上亦各持理論，對諸子之學各有別識：一主文章，一主思想。章學誠言諸子皆文，乃後世文章之大本；龔自珍則揚舉諸子思想的獨創性，開拓六經之外的思想資源。對民初文學學術史及思想史的展開，都居關鍵意義。

本文即討論章學誠、龔自珍「論學術流辨」之異同。先論經/史之辨，次論由經/史到子/文的學術變遷。其關鍵轉折是兩人都同意的：周末私人講學興起，學術型態劇變，從官師治教合一、到官師治教分離。本文大致分兩部分對舉章、龔立論之異：六經皆史—五經大義，治教分離/諸子空言—治教分離/子學獨立。

關鍵字：清代學術史、六經皆史、章學誠、五經大義、龔自珍

---

* 中央研究院近代史研究所研究員。

一、前言

清代學術種類繁多，傳統與轉型雜陳。除了經史子集及新分類之義理、考據、辭章、經濟，並新發展專門之學如文字、音韻、訓詁、天文、曆算、水地、金石等之外，還有一體系龐大、視域開闊的學術類型，尚未受到學界足夠重視，即：「論學術流變」是也。

清儒對歷代學術變化進行觀察並提出解釋，始於明清之際、立於清中葉、而大盛於晚清，康有爲、梁啓超師徒皆自詡「喜言學術流變」，梁啓超甚且言所論頗異於乃師。

清儒論學術流變，始於對特定學術或單一議題作溯源立本式的定位，如清初大量出現的儒道學案體著述；其後視域逐漸開闊，價值呈現多元，開始反思何謂學？何謂術？學術的類別？終至探源溯流匯理出古今學術的各種形式，承認其性質差異、價值獨立，進而對千古學術變遷，提出解釋[1]。這股學術癖好，初起之時每每與論學文字相依附；其後因藉力於校讎之學立其理論，學界遂有以「校讎學」稱之者[2]；又因其主要理據源自漢劉向、歆之《別錄》、《七略》，遂又有以「流略之學」稱之者[3]；到民初，學術類別分門確立，目錄與校讎二判，傳統校讎之學三分爲：校勘學、目錄學、學術史；學界遂有名此一探究學術變遷之學問爲「學術史」者[4]。然無論學門名稱如何變異，學界喜論千古學術流辨之意則同，故取其名爲題。

在這樣一個延續四百餘年的學術探源工作中，章學誠毫無疑問是最重要的人物之一。他的重要在於他建立了一套觀察古代學術變遷的理論，他援引鄭樵「辨章學術、考鏡源流」的校讎理念，結合目錄學的部次來觀察學術變遷。他

1 我稱之為「學統重建」。詳拙文〈打破道統・重建學統——清代學術思想史的一個新觀察〉，《中央研究院近代史研究所集刊》第52期（台北：中央研究院近代史研究所，2006年6月），頁51-102。

2 詳劉咸炘，《續校讎通義》（台北：廣文書局，1972）。

3 余嘉錫，〈書章實齋遺書後〉，《余嘉錫論學雜著》（北京：中華書局，1963），下冊，頁619。

4 蔣伯潛，〈目錄與學術史〉，《校讎目錄學纂要》（北京：北京大學出版社，1990）。

上溯劉向、歆《別錄》、《七略》及班固《漢書・藝文志》，探治教之源，歸本於史，建立了六經皆史的學術史觀。進而對三代、周秦、秦漢學術變遷進行觀察，並對千古學術之由史轉經、由經轉子、由子轉文作出解釋。

然則清儒之喜論學術流變者，並非只有章學誠一種理論，亦非只有此一種脈絡。章學誠六經皆史說，最大的目的是為史學建立「道」的源頭，說明經史不二，肯定了史學的獨立地位；當然也有相當目的是批評當時經學界文字考證瑣碎餖飣，無視大道，背離經世致用，呼籲經學返本於史。余治清代學術有年，對清儒如何分判學術一向留意，尤其對經史之分特別感興趣(三十年前曾以此為博論擬題，惜未圓遂)。面對章學誠六經皆史之說，每每思忖：清乾嘉之際經學大盛儼然學術主流，說經衍生的專門之學披靡天下，面對章學誠原經於史之說，當時專門漢學界為何無人回應？六經若為史，則經學之獨立性將如何自樹？甚且，兩千年來的經學傳統又將以何種意義存在？如此有關經學宗旨之大事，焉則無人回應？近年來重讀龔自珍，才益發肯定這位在當時頗受章學誠影響卻又與學誠言語若似若不似的經學家，已經作出了回應。他不僅判論經史，甚且對經、史、子學之發展流變都作了一番論述，開展出另一套理論。

本文就將比較龔自珍與章學誠「論學術流變」之異同。分兩部份討論：先論從史到經的學術變化，次論由經/史到子/文(由經到子、由子到文)的學術變化。這背後的歷史關鍵轉折是兩人都認同的：周末官失其守，私人講學興起，從治教合一到治教分離。大分為兩部分對舉章、龔立論之異：六經皆史－五經大義；治教分離/諸子空言－治教分離/子學獨立。

二、龔自珍與章學誠的關係

談論龔自珍與章學誠學術關係的文字多集中於20世紀早期，近年來則十分罕見，如此重要的學術史發展關鍵，值得續作專題研究。

最早留意龔、章學術傳承的應該是劉師培(1884-1919)。劉師培談論章、龔的文字大約集中在1903到1907年，其中特別值得注意的是，他清楚指出龔、章二人在學術觀念上有三個觀點是相承襲的。

其一，「古學出於史官」。古代治教合一、一代之史掌一代之法典、一代

之學、古無私人著述、古無私人講學，乃今日學界論古學源出史官的基本共識，然在當時則是章學誠首揭、龔自珍承襲。劉師培說：「學術者，雜於宗教者也；法典者，原於學術者也。」、「重先例，故重法儀；重法儀，故重職守。」其下引龔自珍〈乙丙之際箸議第六〉「載之文字，謂之法，謂之書，謂之禮；其事謂之史職，以其法載之文字而宣之士民者，謂之太史，謂之卿大夫。」一段文字；接著又引章學誠《校讎通義・原道一》的一段文字，以連繫起龔自珍與章學誠的傳承，並言：「有官斯有法，故法具於官；有法斯有書，故官守其書。」[5] 最後再導出他個人的結論：「是則史也者，掌一代之學者也。一代之學，即一代政教之本，而一代王者之所開也。故六藝之道，憑史而存。」[6]

其二，「有官學無私學」。基本上這是「古學出於史官」的補充論述，主要說明學守於官、無私人著述之事。劉師培也是再度牽合二人的觀點作爲論證。言：

> 龔定盦曰：「周之世官，大者史。史之外無有語言焉；史之外無有文字焉；史之外無人倫品目焉。」章實齋曰：「官守學業皆出於一，而天下以同文為治，故私門無著述。」[7]

其三，則是劉師培〈近儒學術統系論〉對龔自珍的一段描述。我認爲十分重要。他說：

> 厥後仁和龔麗正，壻於段玉裁之門。其子自珍，少聞段氏六書之學，繼從劉申受游，亦喜言《公羊》，而校讎古籍，又出於章學誠，矜言鐘鼎古文，又略與常州學派近。特所得均淺狹，惟以奇文聳眾聽。仁

---

5 章學誠，《校讎通義・內篇・原道一》，《章學誠遺書》(北京：文物出版社，1985年8月)，卷10，頁95。以下所引章學誠文字出自此本，僅注明《章學誠遺書》之卷次頁數。

6 劉師培，《攘書・史職篇》，《劉師培辛亥前文選》(北京：生活・讀書・新知三聯書店，1998年6月)，頁44。《攘書》於1903年寫成，次年印行。

7 劉師培，〈補古學出於王官論〉，《劉師培辛亥前文選》，頁431。該文原載《國粹學報》第17期(1906年6月11日出版)。

和曹籀、譚獻，均篤信龔學[8]。

劉師培這段話點出了龔自珍的主要學術類型有：六書、公羊、校讎、金石、古文等，但無多好評。學界往往側重「喜言《公羊》」一語，而我則特別留意「校讎古籍出於章學誠」。對照章炳麟「龔自珍不可純稱今文，以其附經于史與章學誠相類」，倒是兩人都留意到龔、章的經史校讎關係，惜無進一層討論。事實上，「校讎之學」意涵豐富，無論目錄部次、還是學術流辨，都存在極大之議題空間。

與此同時，梁啓超在《論中國學術思想變遷之大勢》之〈最近世〉中也爲龔、章關係下了要語，言自珍「喜章實齋之學，言六經皆史。」[9]之後金蓉鏡(1856-1929)也說：「定盦之學，影接實齋。」[10]

這些學者都觀察到龔、章的學術聯繫，惜無具體說明。倒是甘蟄仙在1922年撰寫的紀念文字掌握到了龔、章學術傳衍的要點。節錄於下：

定盦史學上的論點，是近效實齋、遠宗班劉。……因為定盦信賴章實齋六經皆史底學說，所以連經學問題也列在史學問題底下了。……定盦推服劉氏，恰與實齋取同樣的態度，都承認劉氏是善編學術史的人——良史。……章氏於二劉之外，推許史家班孟堅，這也是開龔氏之先聲。……「《六經》者，周史之宗子也。」定盦這種說法，出於章氏「《六經》皆先王之政典」說。所謂「近效實齋」者以此。……「諸子也者，周史之小宗也。」定盦這種說法，出於班固《漢書・藝文志》所云「某家者流，出於某官」。定庵自謂「劉向云道家及術數家出於史，不云餘家出於史」，言下頗露「後起者勝」底意思。究竟

8 劉師培，〈近儒學術統系論〉，《劉師培辛亥前文選》，頁161。該文原載《國粹學報》第28期(1907年5月2日出版)。

9 梁啟超，《論中國學術思想變遷之大勢》(上海：上海古籍出版社，2006年7月)第八章，〈近世之學術〉第三節〈最近世〉，頁102。原稿〈近世之學術〉，刊於《新民叢報》，53-55、58號(1904)。

10 金蓉鏡，〈定盦先生年譜外紀序〉，載《定盦先生年譜外紀》，張祖廉編，《娟鏡樓叢刻》(1920鉛印本)卷首，頁1上。

受劉氏學說的影響不少；其於班氏也亦近是。所謂「遠宗班劉」者以此[11]。

甘蟄仙的龔、章比論，是以上諸家下筆最嚴謹者，一句「近效實齋，遠宗班劉」，似乎看出龔自珍學術史論另有源頭。可惜只見端緒，未得其詳。

章炳麟(1869-1936)在1924年所撰〈與支偉成論清代學術書〉，特別爲龔自珍應否被列入今文學家，作出質疑，他說：

龔自珍不可純稱今文，以其附經于史與章學誠相類，亦由其外祖段氏「二十一經」之說，尊史為經，相與推移也[12]。

章炳麟在信中表示龔自珍的經史觀與章學誠類似，並透露出他對龔自珍學術有頗深刻了解。但在此之前，章炳麟論清代學術時，對龔自珍並無好評。1904年出版《訄書》重訂本，批評龔自珍「欲以前漢經術助其文采，不素習繩墨，故所論支離自陷，乃往往如讕語。」[13] 龔自珍的文字，誠屬難讀，但譏其「所論支離自陷」，則是說他的著述矛盾散亂不成體系了。在〈說林下〉更大肆抨擊龔自珍，言其經史觀全係抄襲章學誠，其他子學、文學，一無可取。言：

自珍承其外祖之學，又多交經術士，其識源流、通條理，非源之儕。然大抵剽竊成說，無自得者。其以六經為史，本之《文史通義》而加華辭。觀其華，誠不如觀其質者。若其文辭側媚，自以取法晚周諸子，然佻達無骨體，視晚唐皮、陸且弗逮，以校近世，猶不如唐甄《潛書》

11 甘蟄仙，〈思想家龔定盦的八十年紀念〉，《晨報附刊》(北京：民國11年7月1日-8日)，引文見7月4日。

12 參姚奠中、董國炎編，《章太炎學術年譜》(太原：山西古籍出版社，1996)，民國十三年(1924)條，頁371。見支偉成，《清代樸學大師列傳》(長沙：岳麓書社，1986年影印上海泰東圖書館1928年再版本)，書首附載〈章太炎先生論訂書〉，頁5。而在傅杰編校，《章太炎學術史論集》編者擬題為〈與支偉成論清代學術書〉(昆明：雲南人民出版社，2008)，頁412。

13 章炳麟，《訄書》重訂本，〈清儒第十二〉，《訄書 初刻本 重訂本》(北京：生活·讀書·新知三聯書店，1998年6月)，頁161。

近實[14]。

近代學者，對龔、章學術關係討論最詳細的當然是錢穆先生(1895-1990)，學界已有論文，不再覆述。唯需提出一點商榷。梁紹傑綜合錢氏所論龔受自章的三點影響[15]。其中第一點，誠如作者所言龔自珍在二十四、五歲所作〈乙丙之際箸議〉就已經提出古代治學合一的觀點，同時也推論諸子皆出於史官。從三十四歲至四十二歲撰〈古史鉤沈論〉才完整提出六經、諸子皆史的詳細論述。而其前一著作的時間較章學誠《文史通義》行世爲早，頗暗示龔自珍的理論另有源起，未必皆啓自章學誠，該文認爲段玉裁可能是章、龔學術之稼接者。值得再探。但有一要點，頗爲學界忽略，就是龔自珍從未言「六經皆史」，他的理論一直是：「六經，周史之宗子；諸子，周史之小宗。」自珍不言六經皆史，而以大宗小宗論經子；然則，經史之差異爲何？大宗、小宗的分辨意義又何在？即使吾人確定龔自珍受章學誠六經皆史說影響，但所受影響爲何？自珍自己創發之觀點又爲何？這些觀點對兩人論學術流變之影響又爲何？都成了令人冀求的有趣議題。至於說「錢穆指出實齋提倡六經皆史，不是要擴大史料範圍，而是通過揭示經出於周官政典的事實，暗示後來的經即時王政典，藉以批判乾嘉考據忽略世務的弊端。」[16] 從忽略經世實務來批評乾嘉考據學，一直是學術界最有力的武器。但事實上，乾嘉樸學者從未用「考據學」自稱其學，亦反對時人以考據學稱其學，考據只是方法，治學的方法；至於治經的目的是否一定爲了經世，對乾嘉專門漢學界而言，則還有討論空間，此處不論。倒是錢先生指出章學誠的官師合一說「理應」發展成以時王制度爲貴，結果反倒轉成一種「倒退、非前進」的學風現象，如同學界批評章學誠的政治取向是維護君權、固守舊禮教一般，反倒是很值得留意的警象。章學誠的六經皆史爲何會有此一

14 其下更批評龔氏「自自珍之文貴，則文學塗地垂盡，將漢種滅亡之妖邪！」《太炎文錄初編》，〈說林下〉，《章太炎全集(四)》(上海：上海人民出版社，1985年9月)，頁121。

15 梁紹傑，〈章學誠對龔自珍學術思想的影響衍論〉，收入陳仕華主編，《章學誠研究論叢：第四屆中國文獻學學術研討會論文集》(台北：臺灣學生書局，2005)，頁219-242。

16 同上，頁225-226。

「反動」傾向[17]？龔自珍是否也因襲了這個現象？若然，爲何？非然？若何？都很值得細究。至於第三點，龔自珍對乾嘉學術的論斷，本人已另文論述[18]。

本節之所以不厭其繁的引述這些論述，主要在指出六經皆史是一個學術史的議題，得從學術史的角度、學術史的議題來探究。單從概念或理學議題切入，怕似錯用了手術刀，是很難順勢開展的。然則所謂學術史的角度是什麼呢？那就是劉師培提示的「校讎古籍出於章學誠」，也就是章學誠提出的校讎學理論「辨章學術、考鏡源流」，在相當程度上必須與目錄部次作結合觀察，主要目標在：梳理三代以上、周秦、秦漢以降的學術流變，對各種學問之間的源流分衍，提出分辨，劃出畛域。

龔自珍和章學誠從討論文字初起到聚眾成群立官爲治，都同意古代治教合一，古學出於史官、一代之史掌一代之法典一代之學、學者學於官、古無私人著述、古無私人講學。因此基本上也都同意經史同原。兩人的歧出在於對官失其守、學術下私人之後的變化的解釋不同，也就是對周末私人講學興起後，學術流變的看法有異。其中的焦點議題在：孔子與六經的傳衍，諸子與經/史/文的承轉關係，這當然得從歷史變遷與學術性質來分辨。然則更重要的是兩人在定義道器合一、及明道方法上，也有相當差異，這就造成二人學術史觀的不同了。本文所欲討論的正是龔章二人經學、史學、子學觀點的差異。

三、章學誠的學術史觀：六經皆史、諸子皆文

章學誠的學術史觀有兩個要點，一是六經皆史，一是諸子皆文。單從這兩個標示就可看出他的學術史觀是和經、史、子、集四部分類的目錄之學緊相結合。換言之，校讎中的目錄部次一直是章學誠分辨學術源流的主要參考基軸。在這種分流論述背後作爲理論支撐的，是他的道器合一理念；其中最關鍵的，則是即事言理的明道方法。他認爲：六經乃先王之典章，唯有通過典章制度之

---

17 錢穆，〈前期清儒思想之新天地〉，《中國學術思想史論叢》第八冊，(合肥：安徽教育出版社，2004年6月)頁9。

18 請參考拙文〈龔自珍論乾嘉學術：從說經到專門之學的建立〉，《中國學術思想論叢：何佑森先生紀念論文集》(台北：大安出版社，2009年4月)，頁275-308。

實事才可得見形上之道；至於諸子乃道術分裂後的各家之言，不得道體之全，又無實踐驗證，故乃空言。也因此，他才會同時說出：六經皆器、諸子空言。以上這兩組經史子學理念，和他的明道方法，交錯出現在章學誠的學術流辨論述中，著實出現拉扯並走向保守，令其學術史觀循於校讎一途，無法揚展。以下試論述之。

(一)官師治教合一：道不離器、即事言理

首先，六經皆史是章學誠通過古籍校讎，爲千古學術本源提出的基本理論，他的主要目的是爲了建立史學的獨立地位。章學誠的六經皆史無意降低經學地位，已是學界共識。相反的他正是藉用經史同原的理論抬高史學的地位，這當中的關鍵就在：道器合一，即事言理。他把經還原爲史、說六經乃先王之典章制度；他抨擊漢學界主張的六經載道，循文字訓詁以明道。他說六經皆器，道器不二，必須循器才能明道，而明道的方法就在「即事言理」，他認爲離開事實經驗，是無法掌握到「理」的。於是在「經世實踐」的事實下把「經史同質化」，進而又在即事言理的思想下，把治經、言史的方法也合流了。

章學誠論經史同源於典章制度的文字很多，惟《文史通義》第一篇〈易教上〉的幾個段落已經涵括了整個重點：

> 六經皆史也。古人不著書，古人未嘗離事而言理，六經皆先王之政典也。……而非聖人一己之心思，離事物而特著一書，以謂明道也。……夫子生不得位，不能創制立法，以前民用；因見周易之於道法，美善無可復加，懼其久而失傳，故作彖象文言諸傳，以申其義蘊。所謂述而不作，非力有所不能，理勢固有所不可也。後儒擬易，則亦妄而不思之甚矣。……故六經不可擬也。……若夫六經，皆先王得位行道、經緯世宙之迹，而非託於空言。故以夫子之聖，猶且述而不作。如其不知妄作，不特有擬聖之嫌，抑且蹈於僭竊王章之罪也，可不慎歟[19]！

19 章學誠，《文史通義・內篇一・易教上》，《章學誠遺書》，卷1，頁1。

這段話闡釋的要點，除了學界熟知的六經皆先王典章、即事言理、孔子述而不作云云之外，我特別感興趣的有兩點：一、章學誠所謂六經皆史的「史」，並非我們今日理解的歷史或史料，而是指三代的「政典」。所謂政典是什麼呢？原來他意指的是「政治實踐之紀錄」，所以他說六經皆史、六經皆先王之政典。且看他論從政典到經的變化：

> 六藝皆周公之政典，故立為經[20]。

再論孔子和六經的關係：

> 六藝非孔氏之書，乃周官之舊典也[21]。

又論孔子述而不作：

> 六藝皆周公之舊典，夫子無所事作也[22]。

原來章學誠所謂六經皆史的「史」在很大的意義上指的是「政治實踐之紀錄」，這個澄清爲什麼重要呢？因爲這和他即事言理、道器合一思想緊密聯繫，而引伸成即事言理的事，指政治實踐經驗；即事言理的理，指政治實踐經驗中的理。這種道器合一、即器求道的說法，在相當程度上頗限定了事的範圍、也拒絕了理的超越性，終而延伸出章學誠在討論治教分離後的學術發展時，難以展揚。我們且先看「政典」的意義：

> 周公成文武之德，適當帝全王備，殷因夏監，至於無可復加之際，故得藉為制作典章，而以周道集古聖之成，斯乃所謂集大成也。孔子有德無位，即無從得制作之權，不得列於一成，安有大成可集乎？非孔

20 章學誠，《文史通義・內篇一・經解下》，《章學誠遺書》，卷1，頁9。
21 章學誠，《校讎通義・內篇一・原道一》，《章學誠遺書》，卷10，頁95。
22 章學誠，《文史通義・內篇四・言公上》，《章學誠遺書》，卷4，頁29。

子之聖遜於周公也，時會使然也[23]。

表面看來，這是章學誠推尊周公勝於孔子。其實是在說明六經所載之「道」乃帝王之制作與典章。要明白這一層蘊意，又得先回來看看章學誠的道器合一論。學界討論道器合一的文章非常多。基本上，章學誠認爲道是抽象的原理，器是具體的事物，抽象的道必需藉具體的事物來呈現，所以我們也必需通過具體的事物去掌握道，道是不可以空言的。他以《易》爲依據說：「《易》曰：形而上者謂之道，形而下者謂之器。道不離器，猶影不離形。」[24] 道器不二、即器求道，是清初以降思想界的共同大趨勢，乾嘉樸學者如戴震、孫星衍(1753-1818)都同此一途。値得留意的是，章學誠並未據此發展出一套宇宙觀、知識論、或人生論，而是很矜慎地把它掛搭到「古今學術」之本源的反思下。他說：

故知道器合一，方可言學。道器合一之故，必求端於周孔之分。此實古今學術之要旨。而前人於此言議，或有未盡也[25]。

爲何道器合一之故，必求端於周孔之分呢？其實這是章學誠學術史觀中最關鍵的一個轉折。也是我認爲値得再思的第二個要點：孔子述而不作。從《文史通義・原道上》已可看出章學誠把制作典章的權力歸於帝王，所以六藝所存乃帝王之制作與典章；而孔子的功能只是「述」、闡揚六藝之道，乃爲「學」、爲「師」之事。先看一段章學誠論周公、孔子之異：

或曰：孔子既與周公同道矣，周公集大成，而孔子獨非大成歟？曰：孔子之大成，亦非孟子所謂也。蓋與周公同其集羲、農、軒、頊、唐、虞、三代之成，而非集夷、尹、柳下之成也。蓋君師分而治教不能合於一，氣數之出於天者也。周公集治統之成，而孔子明立教之極，皆

23 章學誠，《文史通義・內篇二・原道上》，《章學誠遺書》，卷2，頁10。
24 章學誠，《文史通義・內篇二・原道中》，《章學誠遺書》，卷2，頁11。
25 章學誠，《文史通義・外篇三・與陳鑑亭論學》，《章學誠遺書》，卷9，頁86。

> 事理之不得不然，而非聖人異於前人，此道法之出於天者也。故隋唐以前，學校並祀周、孔，以周公為先聖，孔子為先師，蓋言制作之為聖，而立教之為師。故孟子曰：「周公、仲尼之道一也。」然則周公、孔子，以時會而立統宗之極，聖人固藉時會歟？宰我以謂夫子：「賢於堯、舜」，子貢以謂：「生民未有如夫子」，有若以夫子較古聖人，則謂：「出類拔萃」，三子皆舍周公，獨尊孔氏。朱子以謂事功有異，是也。然而治見實事，教則垂空言矣。後人因三子之言，而盛推孔子，過於堯、舜，因之崇性命而薄事功，於是千聖之經綸，不足當儒生之坐論矣[26]。

章學誠認爲史的最初著錄目的就與經世一致，所以對周公執政、制作、掌治教合一最爲推崇。至於周末君師治教分離、學術下私人之後，眾家講學變化紛紜，他的態度則是十分低迴。因此，他給予孔子的地位只是明立教之極、開私人講學之首，但因爲孔子無政治實權與治統無涉，所以反對後世言孔子集大成。顯然，他所謂集大成和孟子所謂集大成，在實質上有很大的差別。若言孟子的集大成是指「道」，則章學誠的集大成可是指「治」。他讚美周公「治見實事」，吾人可以瞭解，但是說孔子「教垂空言」，又說儒生爲「坐論」，不免令人難解。再看下一段：

> 非夫子推尊先王，意存謙牧而不自作也，夫子本無可作也。有德無位，即無制作之權。空言不可以教人，所謂無徵不信也。教之為事，羲、軒以來，蓋已有之。觀《易·大傳》之所稱述，則知聖人即身示法，因事立教，而未嘗於敷政出治之外，別有所謂教法也[27]。

孔子無權制作，已勿需再疑。有趣的是他討論孔子教學時每每以「空言」和「徵

---

26 葉瑛校注，《文史通義校注・校讎通義校注》（台北：頂淵文化，2002年9月），〈原道上〉，頁122。本段文字亦見於章學誠，《文史通義・內篇二・原道上》，《章學誠遺書》卷2，頁11。唯葉本較周詳，故引用之。

27 章學誠，《文史通義・內篇二・原道中》，《章學誠遺書》，卷2，頁11。

信」對舉，時時提醒「空言不可以教人」。然所謂空言是什麼？所謂徵信又是什麼？似乎，他的徵信就是即事言理，也就是以政典爲教，所謂「未嘗於敷政出治之外，別有所謂教法也。」他總把治教合一和道器不二、即器求道的理念，相轉闡釋：

> 故表章先王政教，與夫官司典守以示人，而不自著為說，以致離器言道也。夫子自述《春秋》之所以作，則云：「我欲託之空言，不如見諸行事之深切著明。」則政教典章，人倫日用之外，更無別出著述之道，亦已明矣。秦人禁偶語《詩》、《書》，而云「欲學法令，以吏為師」。夫秦之悖於古者，禁《詩》、《書》耳。至云學法令者，以吏為師，則亦道器合一，而官師治教，未嘗分歧為二之至理也。其後治學既分，不能合一，天也。官司守一時之掌故，經師傳授受之章句，亦事之出於不得不然者也。然而歷代相傳，不廢儒業，為其所守先王之道也。而儒家者流，守其六籍，以為是特載道之書耳。夫天下豈有離器言道，離形存影者哉？彼舍天下事物、人倫日用，而守六籍以言道，則固不可與言夫道矣。」[28]

在此，我們約略察覺到章學誠把道、帝王執政者、制作典章、學術、治教結合成某種鏈鎖。以下再看二段直接討論六藝政典、道器合一、治學不二的文字：

> 夫子述六經以訓後世，亦謂先聖先王之道不可見，六經即其器之可見者也。後人不見先王，當據可守之器而思不可見之道。故表章先王政教，與夫官司典守以示人，而不自著為說，以致離器以言道也[29]。

又說：

---

28 章學誠，《文史通義‧內篇二‧原道中》，《章學誠遺書》卷二，頁11。
29 同上。

> 古者道寓於器，官師合一。學士所肄，非國家之典章，即有司之故事，耳目習而無事深求，故其得之易也。後儒即器求道，有師無官，事出傳聞，而非目見，文須訓故，而非質言，是以得之難也[30]。

顯然，章學誠認爲六經所含的道，就是先王政教、官司典守，從學者就是學於此，孔子所述也是述於此。無形間，道與經的詮釋空間就變狹隘了。尤其是下面這句話：

> 蓋官師治教合，而天下聰明範於一，故即器存道，而人心無越思[31]。

三代以上官師治教合一，無私人著述，自清儒章學誠等提出，已成爲學界探究上古學術的重要基礎認識。然章學誠不僅視此爲「古代學問之萌源」，也視此爲一「終極理想」。因此，在章學誠的理論裡，制度之經和時王之法，就成了「一道同風」。所謂：

> 制度之經，時王之法，一道同風，不必皆以經名。而禮，時為大，既為當代臣民，固當率由而不越。即服膺六藝，亦出遵王制之一端也[32]。

無怪乎論者言章學誠有「權威主義觀點」[33]。章學誠堅持制作與政權合一，或許是歷史事實，但對政權之外知識界對政典所提出的評騭之作也持反對態度，就令人驚訝了。漢代學者揚雄作《太玄》以準《易》、作《法言》以擬《論語》，都被他責以「潛竊王章之罪」[34]。他似乎不能承認離開政治實踐經驗而「以一

---

30 章學誠，《文史通義・內篇二・原道下》，《章學誠遺書》，卷2，頁12。

31 章學誠，《文史通義・內篇二・原道中》，《章學誠遺書》，卷2，頁11。

32 章學誠，《文史通義・內篇一・經解中》，《章學誠遺書》，卷1，頁9。

33 參Danid S. Nivison(倪德衛), *The Life and Thought of Chang Hsüeh ch'êng(1738-1801)* (Stanford U.P., 1996). 余英時，《論戴震與章學誠(增訂本)》(北京：生活・讀書・新知三聯書店，2000年6月)，〈五、章學誠的「六經皆史」說與「朱陸異同」論〉，頁56，註1。

34 章學誠：「揚雄《法言》，蓋云時人有問，用法應之，抑亦可矣。乃云象《論語》者，抑何謬邪？雖然，此猶一家之言，其病小也。其大可異者，作《太元》以準《易》，

己之心思，特著一書，以謂明道也」(前引文)是可能的，他稱這種行爲是「妄作」。然則秦漢以降的學術界之所以蓬勃，不正是以詮釋爲發展嗎。吾人不得不疑惑述而不作的意思真如他所詮釋嗎？也好奇章學誠所謂的空言究竟何指？

(二)治教分離：諸子空言

章學誠所論六經皆史、治教合一、道器不二、即事言理，在三代以上官師合一的時代大抵都可成立。降至周末治教分離、私人講學、私家著述出現之後，亦即今日我們認爲是中國學術思想最蓬勃發展的先秦諸子時代，章學誠的觀點又如何呢？

章學誠對諸子學的批評，我們頗可用「諸子空言」一語表述[35]。但他所謂的空言，並非我們今日所說抽象形上的心性理氣思辨之學，而是指諸子之言不具政治實踐經驗，所以斥爲「空言」。這和章學誠堅持「與政治實踐緊密結合」的學術理念、及儲藏政治經驗之道的六典說，密切相關。在討論「空言」前，先瞭解一下他對道、私門著述的看法：

> 三代以前，未嘗以道名教，而道無不存者，無空理也。三代以前，未嘗以文為著作，而文為後世不可及者，無空言也。蓋自官師治教分，而文字始有私門之著述，於是文章學問，乃與官司掌故為分途，而立

(續)——

人僅知謂僭經爾，不知《易》乃先王政典，而非空言，雄蓋蹈於僭竊王章之罪，弗思甚也。」見於氏著《文史通義・內篇一・經解下》，《章學誠遺書》，卷1，頁9。相關內容亦見〈易教上〉，卷1，頁1。

35 關於章學誠論諸子學得從兩個角度切入。一論從經史到子的學術流變；一論從史子到文集的學術轉變。關於後者，章氏的態度大抵是：諸子之文源出六藝，僅得道之一端，子史衰而有文集出，三代無私人著述之事，戰國始專有，乃勢出於不得不然。而「著述不能不衍為文辭，而文辭不能不生其好尚。後人無前人之不得已，而惟以好尚逐於文辭焉，然猶自命為著述，是以戰國為文章之盛，而衰端亦已兆於戰國也。」其下分論「後世之文，其體皆備於戰國」「戰國而著述之事專」。其觀察由目錄部次之發展而論：著作衰而文集出，典故窮而類書出。校讎失傳，文集類書之學出。似乎，諸子之文(思而不學的空言)，跟文集之文(徒尚文辭)還是有所區別，章學誠對於蕭統《文選》頗有評議，其不收諸子之文，後世遂論集部之學全歸於文藻巧思之技。此議題甚大，本文不論。此節僅言前者，亦憾難得其全。

> 教者可得離法而言道體矣。《易》曰：「苟非其人，道不虛行。」學者崇奉六經，以謂聖人立言以垂教，不知三代盛時，各守專官之掌故，而非聖人有意作為文章也[36]。

章學誠對「私人著述」抱持很大警惕，他一方面認爲文字離開官司掌故之後，就將流爲「空理」，另一方面也認爲師教捨棄法典之後，所闡釋之道體即爲「空言」。唯有三代盛時的學術狀態才是：有體有用、道器不離[37]。試看章學誠如何論諸子、道，他說：

> 至於官師既分，處士橫議，諸子紛紛著書立說，而文字始有私家之言，不盡出於典章政教也[38]。
>
> 諸子百家，不衷大道，其所以持之有故，而言之成理者，則以本原所出，皆不外於《周官》之典守。其支離而不合道者，師失官守，末流之學，各以私意恣其說爾[39]。
>
> 諸子之奮起，由於道術既裂，而各以聰明才力之所偏，每有得於大道之一端，而遂欲以之易天下[40]。
>
> 不知道而道存，見謂道而道亡。大道之隱也，不隱於庸愚而隱於賢智之倫者紛紛有見也。……而諸子紛紛，則已言道矣。莊生譬之為耳目口鼻，司馬談別之為六家，劉向區之為九流。皆自以為至極，而思以其道易天下者也。……夫道因器而顯，不因人而名也。自人有謂道者，而道始因人而異其名矣。仁見謂仁，智見謂智，是也。人自率道而行，道非人之所能據而有也。自人各謂其道，而各行其所謂，而道始得為

---

36 章學誠，《文史通義・內篇五・史釋》，《章學誠遺書》，卷5，頁41。

37 章學誠言，「故無志於學則已，君子苟有志於學，則必求當代典章，以切於人倫日用，必求官司掌故，而通於經術精微，則學為實學，而文非空言，所謂有體必有用也，不知當代而言好古，不通掌故而言經術，則鞶帨之文，射覆之學，雖極精能，其無當於實用者審矣。」同上，頁41。

38 章學誠，《文史通義・內篇一・經解上》，《章學誠遺書》，卷1，頁8。

39 章學誠，《文史通義・內篇一・易教下》，《章學誠遺書》，卷1，頁2。

40 章學誠，《文史通義・內篇四・言公上》，《章學誠遺書》，卷4，頁29。

人所有矣。墨者之道，許子之道，其類皆是也[41]。

顯然，他對學術從一道同風的理想境界流落到私門著述，感到十分遺憾。所以批評諸子是「橫議」與「紛紛然」之「私說」，能否實踐、可有效力，全然不可得知。同時他也如莊子般的歎恨：「道術將為天下裂」，道的圓純於天地的存在，一旦被某個處士、某個子家執言立教，就將分裂殫失，而門徑愈歧、大道愈隱。他甚至用「道病」來形容諸子的「各道其道」，言：

人之萃處也，因賓而立主之名。言之龐出也，因非而立是之名。自諸子之紛紛言道，而為道病焉，儒家者流，乃尊堯、舜、周、孔之道，以為吾道矣。道本無吾，而人自吾之，以謂庶幾別於非道之道也。而不知各吾其吾，猶三軍之眾，可稱我軍，對敵國而我之也；非臨敵國，三軍又各有其我也[42]。

至於周末，治學既分，禮失官廢，諸子思以其學用世，莫不於人官物曲之中求其道〔而通之〕，將以其道易天下。……蓋不肯自為一官一曲之長，而皆欲即其一端以易天下，故莊生謂耳、目、口、鼻不能相通是也[43]。

至此，我們不免想問：難道章學誠不曾賦予諸子以肯定的意義嗎？其實，章學誠同意諸子中凡「持之有故、言之成理者」者，必出於六藝；也同意諸子著述的目的是救天下。但有兩點他始終堅持：一、諸子僅得道體之一端；二、諸子縱使言之成理，但難知其「行之有病也」。後者就和他所謂的空言相結合。他說：

諸子百家之言，起於徒思而不學也。是以其旨皆有所承稟，而不能無敝耳。劉歆所謂某家者流，其源出於古者某官之掌，其流而為某家之

41 章學誠，《文史通義・內篇二・原道中》，《章學誠遺書》，卷2，頁11。
42 章學誠，《文史通義・內篇二・原道下》，《章學誠遺書》，卷2，頁12。
43 章學誠，《文史通義・外篇一・述學駁文》，《章學誠遺書》，卷7，頁58。

> 學，其失而為某事之敝。……則官守失傳，而各以思之所至，自為流別也。……雖持之有故，言之成理，而不能知其行之有病也[44]。

章學誠的這段話十分重要，和他的道器經世理念完全呼應。他雖然依據《漢書・藝文志》肯定諸子出於王官，也有先王政教之遺，但因爲諸子著述乃源於個人的「思想運作」，而非政治實踐之紀錄，無法驗證，縱使持之有故言之成理，也只是空言而已，遂轉下論述於文、集之流變矣。但在論子與文的學術流變時，他似乎又肯定子家之言是著述，地位較高，而批評集部不成體系。章學誠於《文史通義》常論「空言」作爲批評一詞，強調無徵不信、即事言理，數次引用孔子自述《春秋》「我欲托之空言，不如見諸行事之深切著明。」這句話，來證明「則政教典章，人倫日用之外，更無別出著述之道」。他分辨周、孔也用這個標準，周公得位行道，方有制作之權，孔子有德無位，只是述而不作。修志如此、辨史書之體，論文章之學亦是如此。相對於空言的則是：經緯世宙之跡，切於民用諸事。他甚至也用這個觀點來批評宋明理學與浙東史學的差異：

> 天人性命之學，不可以空言講也。故司馬遷本董氏天人性命之說，而為經世之書。儒者欲尊德性，而空言義理以為功。此宋學之所以見譏於大雅也。夫子曰：「我欲託之空言，不如見諸行事之深切著明也。」此春秋之所以經世也。
>
> 朱陸異同，干戈門戶，千古桎梏之府，亦千古荊棘之林也。究其所以紛綸，則惟騰空言而不切於人事耳。知史學之本於春秋，知春秋之將以經世，則知性命無可空言，而講學者必有事事。不特無門戶可持，亦且無以持門戶矣[45]。

所以他說：「浙東之學，言性命者必究於史，此其所以卓也。」

44 章學誠，《文史通義・內篇二・原學中》，《章學誠遺書》，卷2，頁13。
45 章學誠，《文史通義・內篇二・浙東學術》，《章學誠遺書》，卷2，頁15。

(三)小結

至此略作回顧。章學誠論諸子。他說「道因器而顯，不因人而名」，甚爲通達，大有可能開出創造性的解釋。但一心主張道備六典，「學士所肄，非國家之典章，即有司之故事，耳目習而無事深求」，限於典章故事，則又拘縮矣。他說「至百家雜出而言道，而儒者不得不自尊其所出矣」，幾乎點明百家爭鳴之情勢；又說「道本無吾，而人自吾之，以謂庶幾別於非道之道也。」(〈原道下〉)分明可以轉出諸子百家自道其道。然則，章學誠治道合一，不容分流的價値觀，頗侷限了他的視域，使他無法從多元的角度去理解周秦之際諸子學興起在學術思想史上的開創性意義。

章學誠論六經與孔子。從前一節我們可以看出章學誠一再強調孔子述而不作，孔子未嘗自著一書，孔子的貢獻是教授周公政典以明其制、明其道。他甚至不認爲孔子有一套義理思想。至於「六經」一詞，從上述引文亦可看出章學誠是與六藝、六典合用，基本上，他認爲孔子之前並沒有六經一詞，經之一詞出自孔門弟子，主要是爲了與「傳」作區別，因弟子所述夫子之言稱「傳」，故尊所授爲「經」。又因爲六經是周公舊典，皆屬「憲章」，官失其守後，師儒傳習其業，故尊之爲經[46]。至於孔子作春秋「我欲託之空言，不如見諸行事之深切著明」一語，章學誠闡揚的是「即器而明道耳」，表示孔子不曾離事而空言，對孔子修《春秋》「筆削大義」一事，他則是從史體來論述，稱之爲「史之正體」[47]。至於孔門弟子所纂孔子之言的《論語》，他也認爲和《孝經》、《爾雅》同類，是一種「傳體」而已[48]。從章學誠的敘述裡，我們看到的孔子是一個恪守周公舊典的師儒形像，不僅和「刪《詩》《書》、訂禮樂、贊《周易》、修《春秋》」的孟子敘述有異，也看不到司馬遷所說「中國言六藝者，折衷於夫子」的詮釋者權威性。在章學誠的識見裡，這位折衷六藝，開啓私人授學的夫子，竟無多自創性。

---

46 章學誠，《文史通義・內篇一・經解上》，《章學誠遺書》，卷1，頁8。

47 章學誠，《文史通義・內篇四・答客問上》，《章學誠遺書》，卷4，頁38。

48 章學誠，《校讎通義・內篇三・漢志六藝第十三》，《章學誠遺書》，卷12，頁102。

章學誠言六經皆史，把經解釋成經綸世法[49]，和唐代經師孔穎達的說法一致，並無大誤。章學誠的困限，在於他未能全面觀察到孔子與六藝之學流傳的複雜歷史事實。他堅持孔子取周之典章「獨與其徒相與申而明之」，孔子是「無所事作」的[50]，是「明先王之道而導之」，而「未嘗自爲說」[51]。一句不自爲說，不僅拘解了述而不作的「述」，也枉顧司馬遷「折衷」一語所暗指六藝傳衍的多元性、和孔子述六藝的權威性。其實，秦漢六經傳授乃多家並行於世、兩漢五經博士今古文經爭立，數目屢變，學術議題孳生，正表示學術流變的多元性與可闡釋性。章學誠對這部份的掌握，顯然不足。無怪乎余嘉錫(1884-1955)糾正章氏校讎學的累累錯誤後，不免驚歎：「章氏生於經學大明之日，又講流略之學，而不知今、古文之別，亦可異矣。」[52] 這直接影響到章氏不能認識經之爲學的創造性與豐富性。

龔自珍「辨章學術・考鏡源流」的觀點頗承自章學誠，但他對校讎之學的認定則傾向於目錄之學，有別於章學誠。這是學術史上的另一議題，他日再究。同時，他對劉向之學的瞭解、和秦漢間經、子之學的流傳變化，也和章學誠有不同的掌握[53]。

四、龔自珍的學術史觀：「六經周史之大宗，諸子周史之小宗」

龔自珍六經皆史的理念與章學誠近似，但他從未言六經皆史，更未言諸子

49 章學誠，《文史通義・內篇一・經解下》言：「經綸為世法耳，……初不為尊稱。」《章學誠遺書》，卷1，頁9。

50 章學誠，《文史通義・內篇四・言公上》，《章學誠遺書》，卷4，頁29。

51 章學誠，《文史通義・內篇二・原道中》，《章學誠遺書》，卷2，頁11。

52 余嘉錫，〈書章實齋遺書後〉，《余嘉錫論學雜著》（北京：中華書局，2007年11月）下冊，頁619，余嘉錫是近代校讎學大家，對章學誠文史義法、徵文考獻謬誤有許多激烈的批評，如：「正坐天性善忘，讀正史不熟，又不耐考索，遂以模糊影響之談，形諸筆墨。讀其詩，幾如聽負鼓盲翁上場引子矣。」頁618。

53 張爾田言：「實齋之書，折衷諸家，究極原委，有見於官師合一，是其所長。其為《校讎通義》也，特著〈宗劉〉一篇，以示學者趨嚮，可謂有功於向者。顧其意亦但以四部既分，欲人於類別中略附便章之義，如斯而已。至於向之所以為學，不特語焉未詳，亦且蓄焉而未發，抑其疏矣。」參見氏著《劉向校讎學纂微・序》（台北：文粹閣出版社，1971年2月），頁3。

皆文。他對經、史、子的界定是：「六經者，周史之宗子也；諸子也者，周史之支孽小宗也」。至於經/子的不同：前者「勤王室」，後者「不專事王室也。」自珍的此一分辨十分銳利。首先，他以「宗法」區分經/子，不僅定義出經與政權的密切性，也獨立出子學的可自創性。至於史，則在春秋「存三統」的觀念下，上推三皇五帝，他說一切文字皆是史，一切語言皆是史，遂在哀痛古史散亡的大呼號下，矢志終身鉤沈古史，甚至因為文獻難全而放棄「寫定群經」。令人不得不揣想，他的「史」觀念，更傾向於「史料」。更值得留意的是，因為史之時空不斷被上溯，古代文獻不斷待鉤沈，遂令與經同源於史的「子學」，其理論本源上溯至非周史典制所能拘囿的更大空間；而龔自珍也就在這個源頭活水無限可能的鉤沈下，為「立言」奠下了豐富的創造可能[54]。

以下分三小節論述：五經大義、經學史之建立、治教分離/子學獨立。

(一)五經大義：孔子與六經

龔自珍與章學誠論學術流變最重要的差異之一，就是龔自珍掌握到了「六經」作為「經學」流傳之原，並指出經與史的差別。龔自珍同意六經與史同源，也同意上古官師治教合一，但他對學術下私人之後「六經的流傳」，有著更靈活的觀察。他也說孔子述而不作，但卻體認到孔子之「述」所蘊含的思想創造意義；他觀察到周末私人講學興起，六經的流傳呈現多元，絕非一家所能囊括。所以他對經史流變的看法是：同源卻分流，孔子所述之五經，存有筆削大義，絕非單純的政典。因此明經的方法，不可能祇是即事言理，還必須循文字義例，索求背後的義蘊。同時他也在董理了秦漢經學的多元流變後，建立起經學學術史(頗啟發自章學誠的史學史)。這當中的關鍵議題有：六經與孔子的關係，經之流傳與兩漢五經博士，歷代經數與經目的變化。作為主要理論根據的：司馬遷《史記》：「中國言六藝者，折衷於夫子」；劉向《七略》「序六藝為九種」；和常州公羊學的師承。先論五經大義。

龔自珍〈六經正名〉開宗明義即對其學術史理念作了清晰歸納：

54 參考拙作《龔自珍學術思想研究》(台北：文史哲出版社，1997)，頁62-67。

> 龔自珍曰：孔子之未生，天下有六經久矣。莊周天運篇曰：「孔子曰：某以六經奸七十君而不用。」記曰：「孔子曰：入其國，其教可知也，有易書詩禮樂春秋之教。」孔子所睹易書詩，後世知之矣，若夫子所見禮，及漢世出於淹中之五十六篇，孔子所謂春秋，周室所藏百十國寶書是也，是故孔子曰：「述而不作。」司馬遷曰：「天下言六藝者，折衷於孔子。」六經、六藝之名，由來久遠，不可以臆增益。
>
> 善夫，漢劉向之為《七略》也。班固仍之，造藝文志，序六藝為九種，有經，有傳，有記，有群書。傳則附于經，記則附於經，群書頗關經，則附於經。何謂傳？《書》之有大、小夏侯、歐陽傳也。《詩》之有齊、魯、韓、毛傳也。《春秋》之有公羊、穀梁、左氏、鄒、夾氏，亦傳也。何謂記？大、小戴氏所錄，凡百三十有一篇是也。何謂群書？《易》之有《淮南道訓》、《古五子》十八篇，群書之關《易》者也。《書》之有〈周書〉七十一篇，群書有關《書》者也。《春秋》之有《楚漢春秋》、《太史公書》，群書之關《春秋》者也。然則《禮》之有《周官》、《司馬法》，群書之頗關禮經者也。漢二百祀，自六藝而傳、記、而群書、而諸子畢出，既大備。微夫劉子政氏之目錄，吾其如長夜乎？何居乎，世有七經、九經、十經、十二經、十三經、十四經之喋喋也[55]？

這段話指出三個要點：一、孔子所「述」之六經，含有經世大義，絕非單純的闡釋典制；二、六經的流傳是以「家」爲單位，並有多種著錄型態；三、經書數字的增衍，乃一種學術發展現象。先論前者。

龔自珍認爲六經在孔子之前已經存在，經之名並非後起，亦非相對於弟子之傳而來的尊稱。他同意孔子述而不作，但對「述」卻有不同的闡釋。學界一般認爲述和作的不同在於，述只是闡述前人成說，自己並不創新[56]。其實，述

55 龔自珍，〈六經正名〉，《龔自珍全集》(台北：河洛圖書出版社，1975年9月)，頁37。以下簡稱《全集》。龔自珍引司馬遷言作「天下言六藝者，折衷於孔子。」有誤。蓋《史記》原文作：「中國言六藝者，折衷於夫子。」

56 朱熹，《四書章句集註・論語集註》解「述而不作」：「述，傳舊章而已；作，則創

有申言、訓義、闡釋顯明其義的意思。尤其漢儒對五經的興起，視之爲「作」，價值與意義絕非單純講述舊章而已。王充《論衡・對作》就說：「五經之興，可謂作矣。太史公書、劉子政序、班叔皮傳，可謂述矣。」[57] 五經之「述」在漢代形成的創新意義，完全相當於「作」。龔自珍同意孔子未曾自撰一經，但堅信孔門講經具有發揚創新之義，尤其他認爲孔子所看到的史典文獻遠豐富於後世之所知，因此，孔子六經是有意識的「述」，而非單純的講授典制[58]。他相信司馬遷對孔子的論述「天下言六藝者，折衷於孔子」，一則表明私人講學以六藝爲教者甚多，六經流傳乃「多元論述」；一則指出孔子之述最爲天下推重，所以司馬遷以「折衷」歸美夫子。司馬遷言：

> 天下君王，至于賢人，眾矣。當時則榮，沒則已焉。孔子布衣，傳十餘世，學者宗之，自天子王侯，中國言六藝者，折中于夫子。可謂至聖矣[59]。
>
> 周室既衰，諸侯恣行。仲尼悼禮廢樂崩，追脩經術，以達王道，匡亂世，反之於正。見其文辭，為天下制儀法，垂六藝之統紀於後世。作〈孔子世家〉第十七[60]。

〈孔子世家〉另有一段文字較詳細的說明孔子與六藝的關係：

> 古者詩三千餘篇，及至孔子，去其重，取可施於禮義，上采契、后稷，中述殷、周之盛，至幽、厲之缺。始於衽席，故曰：「〈關雎〉之亂，

(續)

始也。」(台北：鵝湖出版社，2000年9月)，頁93。

57 王充，《論衡・對作》，《新編諸子集成》第七冊(台北：世界書局，1972年10月)，頁281。

58 龔自珍曾論孔子有傳古史之大功，言：「帝魁以降，百篇權輿，孔子削之，十倍是儲，雖頗闕不具，資糧有餘，史之大功一。孔子與左邱明乘以如周，獲百二十國之書，夫而後《春秋》作也。史之大功二也。」其下續論古學之傳亦一種存史之功。參見氏著：〈古史鉤沈論二〉，《龔自珍全集》，頁23。

59 司馬遷著，瀧川資言，《史記會注考證・孔子世家贊》(台北：天工出版社，1993年9月)，卷47，頁763。

60 司馬遷著，瀧川資言，《史記會注考證・太史公自序》，卷130，頁1375-1376。

> 以爲風始。〈鹿鳴〉爲小雅始，〈文王〉爲大雅始，〈清廟〉爲頌始。」三百五篇，孔子皆弦歌之，以求合韶武雅頌之音。禮樂自此可得而述，以備王道，成六藝。孔子晚而喜易，序彖、繫、象、說卦、文言。讀易，韋編三絕。曰：「假我數年，若是，我於易則彬彬矣。」[61]

這和孟子論孔子作《春秋》「竊取大義」有一致的認同。所謂：

> 王者之迹熄而詩亡，詩亡然後《春秋》作。晉之《乘》，楚之《檮杌》，魯之《春秋》，一也，其事則齊桓、晉文，其文則史。孔子曰：「其義則丘竊取之矣。」[62]

　　龔自珍不僅認爲孔子春秋有微言大義，也認爲五經中皆有春秋大義，以春秋之義遍解五經。他還用孔子「吾道一以貫之」來詮釋孔門之「文」，爲孔門的經說建構起一套「天人終始之道」的經世理論。〈五經大義終始論〉開首即言：

> 昔者仲尼有言：「吾道一以貫之。」又曰：「文不在茲乎！」文學言游之徒，其語門人曰：「有始有卒者，其惟聖人乎！」誠知聖人之文，貴乎知始與卒之間也。聖人之道，本天人之際，臚幽明之序，始乎飲食，中乎制作，終乎聞性與天道。民事終，天事始，福禔應，聖蹟備。若庖犧、堯、舜、禹、稷、契、皐陶、公劉、箕子、文王、周公是也[63]。

龔自珍的經史學具有強烈的經世意圖，這點和章學誠無二，但因他深受常州公羊學的影響，不滿足於僅用經世解五經，遂把五經經世冠以三世進化的哲學史觀，用以說明孔門之學的一以貫之，通天人、臚幽明。他以「三世」來解釋歷史的發展，也用三世來解釋經學經世的三個進程，所謂從飲食、制作、到聞性

61 司馬遷著，瀧川資言，《史記會注考證・孔子世家第十七》，卷47，頁763。

62 《孟子・離婁下》。

63 龔自珍，〈五經大義終始論〉，《龔自珍全集》，頁41。

與天道。他認為執政者最基本的任務就是滿足人民的衣食治生所需，生存問題解決後才能設文立教建制百官鄉黨秩序，唯有解決生存與秩序之後，最終才能聞性命之理與天道合一，達到所謂「能天」。

關於「五經大義終始論」，龔自珍寫了十篇文字，他用三世進化改革的經世觀念解釋《尚書・洪範》八政，他說：「三世非徒春秋法也，洪範八政配三世，八政又各有三世。」三世是：據亂、升平、太平。又說〈禮運〉所言的祀典之所以有差別，也表明三世進化觀；《詩經》中的祀典差異，也具有三世進化的意義[64]。他甚至認為孔子「述六經的通例」就是三世觀，說：

> 問：太平必文致，何也？答：善言人者，必有論乎天。〈洛誥〉之終篇，稱萬年焉；〈般〉、〈時邁〉之詩，臚羣神焉；《春秋》獲麟，以報端門之命焉。〈禮運〉曰：「山出器車，河出馬圖，鳳凰在椒。」孔子述作之通例如是，是亦述周公也[65]。

龔自珍這套經學經世的理念，上通天人，又兼攝時務政策，大異於當時的性理之學，也不同於當時專門漢學的說經目的。顯然，他是要指出孔子所「述」的五經，不僅有經世大義，還有一套歷史哲學。而三世之中又有三世，正表明歷史發展之進化變革。

龔自珍闡釋《春秋》有微言大義最具體的作品是〈春秋決事比〉，這部書雖未完成，但從其自序中可以看出龔自珍絕不認為《春秋》是單純的史書，《春秋》有孔子微言褒貶、改制大義，不同於《左傳》、《穀梁》；所以他在為《春秋》作「配」時甚至不收《穀梁》。他認為穀梁氏不受《春秋》改制大義，故習於周而為之說，唯《公羊》實受《春秋》改制大義，故治《春秋》得循遵《公羊》之說。基本上，龔自珍仍以文質二端說明歷史變革，《春秋》是文家，革變周道的質家；若要掌握孔子微言大義，就得瞭解《春秋》之文所代表的變革意義。他也同意《春秋》文成數萬，其旨數千，《春秋》書法有實不予而文予

64 詳見龔自珍，〈五經大義終始答問一〉、〈五經大義終始答問二〉，《龔自珍全集》，頁46。其有九篇皆可參考。

65 龔自珍，〈五經大義終始答問六〉，《龔自珍全集》，頁48。

者，有實予而文不予者，所以治《春秋》必需歸納專條，比較微文，在出沒隱顯之間觀察互相損益之詞，才能得「中律令」。這就討論到治經方法了。他說自己治《公羊》，對書法之類、文直義簡、推求即明者，不作深論，唯獨對「稍稍迂迴贅詞說者，大迂迴者」特別留意。他所特別重視的「迂迴贅詞說者」是什麼呢？言：

> 凡建五始，張三世，存三統，異內外，當興王，及別月日時，區名字氏，純用公羊氏；求事實，間采左氏；求雜論斷，間采穀梁氏，下采漢師[66]。

又喜效法董仲舒「條例」，張後世事以設問。經過這種微言大義的整理之後，居然發現後世斷獄之則，已全具備於春秋斷獄之例。龔自珍不得不「篤信謹守」的說：漢儒何休的非常意義可怪之論都「權乎肺肝而得其平」；而以前認為若存若亡，出沒引顯的微旨，居然也都「朗朗乎如日月之運大圜也，四宮二十八宿之攝四序也。」

至此，我們也可證明龔自珍不僅認爲經史有異，也認爲研經、治史有不同的方法，對治經而言，循文字、訓詁、義例以明大義，絕對是必要的途徑。

(二)經學史之建立：兩漢博士與經學流傳

龔自珍對經學在秦漢間的流傳十分留意。前引〈六經正名〉已指出兩個重要觀察：一、經之流傳，以「家」爲單位；二、六經之「數」不可增改，劉向序六藝爲九種乃一學術文化史觀。

龔自珍非常推崇劉向、班固的「序六藝爲九種」。序六藝爲九種是劉向、班固的校讎理念與實踐，不可分開來談。但爲了清楚分析學術之源與學術流變，我們試著以兩個層次來討論。先論序六藝。龔自珍很讚美劉向的目錄部次，把經、傳、記、群書、到諸子畢出的發展，依序迭列，不僅表明古代學術源出於六藝，也呈現後一學術與前者的關係。其中劉向對六藝之學的闡釋，令龔自

66 龔自珍，〈春秋決事比自序〉，《龔自珍全集》，頁234。

珍對經、與經之流傳有了具體掌握。

《六藝略》把六藝的流傳依著錄體例體，序列爲：經、傳、記、群書，表示著錄各有性質，不可躐等。經在孔子以前就存在，傳、記則是弟子記載老師授受之言，和群書一樣，可以輔經卻不可以稱經。龔自珍觀察出經之流傳在秦漢時就以「家」爲單位，所以《六藝略》每一藝下所列舉的都是傳該「藝」之各「家」，如《書》有：大、小夏侯之傳；《詩》有齊、魯、韓、毛之傳；《春秋》有公羊、穀梁、左氏、鄒、夾氏之傳；而《禮》有大、小戴記。群書也是如此，如《淮南道訓》、《古五子》十八篇是闡述《易》的；《楚漢春秋》、《太史公書》是群書之關於《春秋》者；而《周官》、《司馬法》則是群書之關於《禮》者。《六藝略》的這種經傳流傳部次，正可與兩漢所立五經博士相印證，以說明六經的流傳。

學界皆知漢武帝罷黜百家獨尊儒術，又知漢武帝立五經博士。然漢代所立五經博士並非五個博士，而是「以家爲單位」立博士，博士數字遂每有更迭。其大略如下。漢文帝時欲廣文學之路，首立一經博士：詩：申公、韓嬰兩家。景帝時增立詩博士：轅固生，春秋博士：董仲舒、胡毋生。於是詩博士有三家，春秋博士有兩家。蓋文景之時立學官者唯《詩》與《春秋》。到漢武帝時五經博士始備，所立有：《書》：歐陽，《禮》：后倉，《易》：楊何，《春秋》：公羊。到宣帝時復立：《書》：大、小夏侯，《禮》：大、小戴，《易》：施、孟、梁丘，《春秋》：穀梁。元帝時又增立《易》：京氏。平帝時又立：《春秋》：左氏，《詩》：毛氏，《禮》：逸禮，《書》：古文尚書。到光武帝時更增加到十四博士：《易》四：施、孟、梁丘、京氏，《尚書》三：歐陽、大、小夏侯氏，《詩》三：魯、齊、韓氏，《禮》二：大、小戴氏，《春秋》二：公羊、嚴顏氏。共十四博士，皆今文之學，唯無穀梁，而古文之學則竝廢而不立[67]。到章帝時，古文雖不立學官，亦博存眾家，而民間亦有私學流傳。由此可見，兩漢所立五經博士其實都是以家爲單位，故一經可立多家，縱使有古、今文之異，亦不妨同立官學。

---

67 馬宗霍，《中國經學史》（台灣：商務印書館，1972年）第六篇，〈兩漢之經學〉，頁39-41。亦參考皮錫瑞，《經學歷史》（北京：中華書局，2004年7月），「經學昌明時代」，頁45-47。安井小太郎等著，連清吉、林慶彰譯，《經學史》（台北：萬卷樓出版社，1994），頁33-66。

眞所謂「各以家法教授」。今日的經學教授，多不以家法爲宗，仍循乾嘉考證實學的路子，講經不立宗旨，以免門派之譏，然則若欲開展經說之多途樣貌，重理六藝思想之根源，則恢復此一多家並立說經之傳統，建立經學學術史的發展觀念，實在値得努力。這是龔自珍的經學多元流傳理念。關於今、古文他也有一些論述，但無關本文，故不予討論。

龔自珍大大讚美劉向的目錄部次，從經、傳、記、群書、到諸子畢出，古代學術之流傳，脈絡大備。據此，他開始批評漢以後歷代經數與經目的增生[68]。

劉向序六藝爲九種，對龔自珍的另一個開啓應該是經學學術史觀的建立。這得從經書的數字、和序六藝「爲九種」兩方面來談。在前引〈六經正名〉一段話之後，龔自珍對劉向又發出另一種讚嘆：

> 善夫！劉子政之序六藝為九種也！有苦心焉，斟酌曲盡善焉。序六藝矣，七十子以來，尊《論語》而譚《孝經》；小學者，又經之戶樞也；不敢以《論語》夷于記，夷於群書也；不以《孝經》還之記，還之羣書也；又非傳，於是以三種為經之貳。雖為經之貳，而仍不敢悍然加以經之名。向與固可謂博學明辨慎思之君子者哉！……
>
> 問：子政以《論語》、《孝經》為經之貳，《論語》、《孝經》，則若是班乎？答：否否。《孝經》者，曾子以後，支流苗裔之書，平易汎濫，無大疵，無閎意妙指，如置之二戴所錄中，與〈坊記〉、〈緇衣〉、〈孔子閒居〉、〈曾子天圜〉比，非〈中庸〉、〈祭義〉、〈禮運〉之倫也。本朝立博士，向與固因本朝所尊而尊之，非向、固尊之也[69]。

68 章學誠也有類似的批評，可惜未加申論。其云：「故經之有六，著於《禮記》，標於《莊子》，損為五而不可，增為七而不能，所以為常道也。至於《論語》、《孝經》、《爾雅》，則非六經之本體也。學者崇聖人之緒餘，而尊以經名，其實皆傳體也。可以與六經相表裏，而不可以與六經為並列也。蓋官司典常為經，而師儒講習為傳，其體判然有別；非謂聖人之書，有優有劣也。是以劉歆《七略》，班固《藝文》，敘列六藝之名，實為九種。蓋經為主而傳為附，不易之理也。後世著錄之法，無復規矩準繩，或稱七經，或稱九經，或稱十三經，紛紛不一。若紀甲乙部次，固無傷也；乃標題命義，自為著作，而亦狥流俗稱謂，可謂不知本矣。」見章學誠，《校讐通義・內篇三・漢志六藝第十三》，《章學誠遺書》，卷12，頁102。

69 龔自珍，〈六經正名〉，《龔自珍全集》，頁37-38。

《六藝略》雖名爲六藝，但其下所列的目次卻有九種，除了《書》、《詩》、《易》、《禮》、《樂》、《春秋》六經之外，還有《論語》、《孝經》、《爾雅》。這些並非經的書爲何列入六藝、且與六經同等次，衍六之數爲九？而不退置於記、於群書、或傳、或子呢？對一個專門經學家而言，龔自珍已經嚴正指出經、傳、記、群書次第井然，不可躐等，傳記不可稱經，群書也不可稱經。經，這個源於古代典制的六教，在孔子未生之前已經存在，六經之道乃千古學術之大本，焉可僭作？縱使孔子也未率弟子筆其言自制一經，然則《論語》等三種爲何與經同列呢？細究劉向之意，龔自珍發現，他把這三種列於六經之後，並非欲賦其以經之名，而是因爲：「本朝立博士，向與固因本朝所尊而尊之，非向與固尊之也。」然所謂因本朝所尊而尊之，意指爲何？龔自珍解釋爲：漢朝以孝至天下，尊崇孝經，《論語》乃孔子弟子所記夫子之言，尊孔子遂尊《論語》，至於《爾雅》載古代語言文字，乃治經之基礎知識，不可遠置，遂附六經之後。龔自珍的分析，以今日的語言來說，就是一種學術文化史觀，表示經學的流變是和時代脫離不了關係的。他言六經不可增減，守住了經的大本，也承認「爲九種」，承認經學的發展勢必受政治、社會、語言變遷等歷史變化的影響。因此經學在龔自珍看來，絕非千年不變，也非一家一派所能獨占，而是多元流傳因時變遷的學術發展。

至此，我們得約略談談經數與經目的歷代變化，以加強說明龔自珍經學觀察的重要性。今人言六經的數字爲六，已是公論。殊不知此乃龔自珍在19世紀作出的「正名」，晚清劉師培撰寫《經學教科書》，開宗明義就引龔自珍〈六經正名〉，嚴正聲明經的數字是六，不可增減。然明清以至今日學界多言十三經，何故？且看龔自珍的批評：

> 何居乎，世之有七經、九經、十經、十二經、十三經、十四經之喋喋也？或以傳為經，《公羊》為一經，《穀梁》為一經，《左氏》為一經。審如是，是則韓亦一經，齊亦一經，魯亦一經，毛亦一經，可乎？歐陽一經，兩夏侯各一經，可乎？《易》三家，《禮》分慶、戴；《春秋》又有鄒、夾；漢世總古今文為經，當十有八，何止十三？如其可也，則後世名一家說經之言甚眾，經當以百數。或以記為經，大、小

> 《戴》二記畢稱經。夫大、小《戴》二記，古時篇篇單行，然則《禮》經外，當有百三十一經。或以羣書為經。《周官》晚出，劉歆始立。劉向、班固灼知其出於晚周先秦之士掇拾舊章所為，附之于《禮》，等之于〈明堂〉、〈陰陽〉而已。後世稱為經，是為述劉歆，非述孔氏[70]。

原來經數與經目在中國歷史上有過許多次變化。大體而言，莊子言六經，東漢時加上《論語》有七經之說，也有去《樂經》加入《孝經》者；魏晉南北朝時經數與經目變化加劇，唐代有九經，除了《書》、《詩》、《易》再加三《禮》、三《傳》；宋時經數變化更繁，有七經之說：《易》、《書》、《毛詩》、《周禮》、《儀禮》、《禮記》、《公羊》、《論語》；有九經說：《書》、《詩》、《易》、《左傳》、《禮記》、《孝經》、《論語》、《孟子》；也有《書》、《詩》、《易》、三《禮》、三《傳》再加上《論語》、《孝經》爲十經者；南宋時有加入《大戴禮記》爲十四經者；到了清代變化更是多樣，段玉裁(1735-1815)甚至有二十一經之說，除了十四經外，他主張再加上《國語》、《史記》、《漢書》、《資治通鑑》、《說文解字》、《周髀算經》、《九章算經》共二十一經。其中最值得注意的《孟子》一書的加入，和南宋以後理學大勝、孟子地位提高極之相關，而段玉裁的二十一經之所以主張加入算學、史學、和文字學的著作，顯然是因爲清代學術擴張知識專門化的結果。

歷代經數與經目的變化，正說明經學發展脫離不了時代文化、知識變遷。龔自珍所推重於劉向者，正可證明龔氏乃有意識的建立經學學術史。清儒治經學者甚多，片段言經學變化者也略有一二，但能從校讎學觀點全面董理歷代經學與知識擴張、並爲經學建立學術史觀者，龔自珍應該是最重要的人物[71]。

---

70 龔自珍，〈六經正名〉，《龔自珍全集》，頁37。

71 本節所論三個主題：經之流傳、經學史之建立、知識擴張與二十一經，請參考拙文〈龔自珍論六經與六藝：學術本源與知識分化〉，《史學與史識：王爾敏教授八秩嵩壽學術論集》（台北：廣文，2009年8月），頁19-40。簡體字版見《清史研究》（北京：人民大學出版社，2009年8月），2009年第3期，頁49-61。

(三)治、教分離：子學獨立

龔自珍對經／子之異，有清楚說明：

> 傳記也者，弟子傳其師，記其師之言也；諸子也者，一師之自言也。傳記，猶天子畿內卿大夫也；諸子，猶公侯各君其國，各子其民，不專事天子者也[72]。

前節言及龔自珍釐清了經、傳、記、群書、子的關係，認爲「以經還經，以記還記，以傳還傳，以群書還群書，以子還子。」他如此劃清經、傳、記的畛域是因爲它們雖然同傳一經或傳一師之說，但本身卻具有不同體裁不同功能。至於子，和經傳既都不同，因爲子家立言的目的不是專事天子，而是各君其國、各子其民。

他提出諸子的價值在「自立一家之言」，無涉於當朝政權。這個評價是極具開創性的。因此他不僅批評後世把傳、記、群書納入經是一種錯誤(誣經)，也批評後世把《論語》、《孟子》等子書納入經也是一種錯誤(卑子)。他回顧傳統學術發展，以《老子》解釋《易》者有之，以《孟子》《荀子》附著於《論語》者有之，完全扭曲了子家自立言的意義。所以他說：

> 或曰：胡不以《老子》配《易》，以《孟子》、《郇子》配《論語》？應之曰：經自經，子自子，傳記可以配經，子不可配經。雖使曾子、漆雕子、子思子之書具在，亦不以配《論語》[73]。

至於後世把《論語》、《孟子》納入十三經，在龔自珍看來根本是「夷之於二戴所記之間，名爲尊之，反卑之矣。子輿氏之靈，弗饗其祀矣。」[74] 這種饗食，孟夫子是不受的！

---

72 龔自珍，〈六經正名〉，《龔自珍全集》，頁38。

73 龔自珍，〈六經正名答問五〉，《龔自珍全集》，頁41。

74 龔自珍，〈六經正名〉，《龔自珍全集》，頁38。

在龔氏看來，《孟子》乃一家立說，縱使宋以後合《論語》、《大學》、《中庸》而成四書，居科舉首卷，看似尊之，其實只是令《孟子》屈膝事君，完全喪辱其一國之君的獨立地位。其他如《荀子》、《子思子》、《曾子》、《漆雕子》，都和《論語》一樣，屬「一方公侯」，不必專事天子。據此，他推演九流十家，主張儒與九流的地位同等。他批評那些高視儒學唯一正統、斥墨學爲異端的人，是完全不識學術流變之「真情」[75]。汪中治墨子，在乾嘉間是思想前進眼光恢閎的學者。他說：

> 自儒者言之，孔子之尊固生民以來所未有；自墨者言之，則孔子魯之大夫也，而墨子宋之大夫也。其位相埒[76]。

在汪中的理念裡，儒墨之異，只是「操術不同」，衡諸諸子百家莫不如是。所以他說墨子絀儒和老子絀儒，都只能歸因於道不同「不相爲謀而已」。然則章實齋對這種「九流之中，唯墨子足與孔子相抗」「孔墨地位相埒」的言論完全無法接受，斥汪中「好誕之至」[77]。

龔自珍的子學獨立說還不止此，在「史」論的轉衍下，又有另一層推進。大體而言，龔自珍和章學誠都同意六經諸子源出於史，也同意班固的諸子出於王官說。但二人對王官所守之史的認知却有差異。章氏認爲王官所守之史是政典，目的在指出經的經世意義，並批評當時考據學忘却了經世的目的。正如前引錢穆所說章學誠倡六經皆史並不是要擴大史料的範圍，非如後世所引伸者。然而，恰恰相反，龔自珍的「史」，則在上推三皇五帝、人類記事之初，確實大大的擴展了史的範圍。他認爲一切語言文字都是史，所謂：「史之外無有語言焉；史之外無有文字焉；史之外無有人倫品目焉。」[78] 在相當程度上，龔自珍的史，不只包括「文」，還包括「獻」，包括器物、語言、傳說。他說：

---

75 龔自珍，〈古史鉤沈論二〉，《龔自珍全集》，頁21-25。

76 汪中，〈墨子序〉，《述學》。

77 言：「如汪中之敘墨子，至謂孔墨初不甚異，墨子誣孔，孟子誣墨，等於諸子之相非，則亦可謂好誕之至矣。」章學誠，《文史通義・外篇・述學駁文》，《章學誠遺書》卷9，頁58。章、汪論學最不合，汪喜孫、洪亮吉皆言及。章論諸子和孫星衍也不同道。

78 龔自珍，〈古史鉤沈論二〉，《龔自珍全集》，頁21。

> 孔子述六經，則本之史。史也，獻也、逸民也，皆於周為賓也，異名而同實者也[79]。

他引用存三統的觀念，指出「史」的獨立於政權之外。換言之，雖然所有的語言文字典制都稱爲史，但政典却不能涵蓋人類的所有記錄，更不可能含括人類智慧的所有記錄。接著，他又說史含道、制、藝三類內容，並非只是政典。龔自珍的尊史思想，當然和他的「賓賓」說有關，所謂「不爲一姓存史」，史作爲人類的經驗智慧，其功能啓示是公於天下不爲一家的。所以我們才說他的史的意義，是獨立於政權之外[80]。

此處我們更要留意的是，他令「著述」與「文獻」成爲「自創性」的援引，他稱這些人爲「史材」、也稱這些人爲衰世的「著書之徒」。他說：

> 孔子歿，七十子不見用，衰世著書之徒，蠭出泉流，漢氏校錄，撮為諸子，諸子也者，周史之小宗也。故夫道家者流，言稱辛甲、老聃；墨家者流，言稱尹佚；辛甲、尹佚官皆史，聃實為柱下史。若道家，若農家，若雜家，若陰陽家，若兵，若術數，若方技，其言皆稱神農、黃帝。神農、黃帝之書，又周史之所職藏，所謂三皇、五帝之書者是也[81]。

龔自珍在〈古史鉤沈論〉的論述方式和先前〈乙丙之際箸議〉所言「某某之官之後爲某」的「順勢」敘述不同[82]。此處講的是，諸家對「先史氏之書」的自由援引，所謂農、雜、陰陽、兵、數術、方技皆言稱神農、黃帝之書，以攀緣其本。對「自立說」的諸子而言，唯有用「言稱某某」才能彰顯出私人著書的

---

79 龔自珍，〈古史鉤沈論四〉，《龔自珍全集》，頁28。

80 參考錢穆，《中國近三百年學術史》（台北：臺灣商務印書館，1966），第十一章。張壽安，《龔自珍學術思想研究》，第三章。

81 龔自珍，〈古史鉤沈論二〉，《龔自珍全集》，頁21。

82 龔自珍，〈乙丙之際箸議第六〉，言：「是故司徒之官之後為儒，史官之後為道家老子氏，清廟之官之後為墨翟氏，行人之官之後為縱橫鬼谷子氏，禮官之後為名家鄧析子氏、公孫龍氏，理官之後為法家申氏、韓氏。」《龔自珍全集》，頁4。

自創性，在一種和同取證的方式下，轉出一家之言。據此，我們看出龔自珍是在「史材」的意義下肯定「諸子皆史」。換言之，諸子學中蘊藏著豐富的古史資料，特色在文獻之外的自立一家之言，價值不下於輔述大宗的六經。這就是龔自珍所謂的「逸民」。

據此，我們看到龔自珍的子學獨立說，不單指我們今日熟知的九流十家，還包括「兵、數術、方技」等技藝之學。所以他在一己校讎理論成熟後，反回來批評劉向只知道家及數術家出於史、不云餘家出於史，是「此知五緯、二十八宿異度，而不知其皆繫於天也；知江河異味，而不知皆麗於地也。」[83] 在龔自珍的學術史觀念裡，技藝之學和九流十家一樣，同源於史，敷麗於地。這項肯定，是值得吾人贊歎的，也是對乾嘉技藝性知識研究的積極肯定。史料的不斷擴大，上推至三皇五帝，所謂舉凡一切語言文字、鐘鼎彝銘都是史。這種近乎文化考古的觀點，意在指出古史非典制所能囿，古史之源，只能訴諸無盡無止的「鉤沈」。故欲明三代之治道，諸子之學與技藝之學皆爲其階，重要性不遜於六經。所謂「辭七逸而不居，負六失而不卹，自珍於大道不敢承，抑萬一幸而生其世，則願爲其人歟！願爲其人歟！」[84] 這正是龔自珍願任古史鉤沈者——逸民——的欽歎。更最有趣的是，龔自珍早年曾有志與一班同道「寫定群經」，其後發現史料散落而文獻考古竟是無止境的鉤沈，遂令他頹然放棄，而大聲慨嘆「卒不能寫定群經」[85]！

要了解龔、章子學觀念的最大差異，得比較二人對「釋老」的看法，這也是龔自珍學術史觀的重要貢獻之一。章學誠嘗比較儒、名、法與釋老之異同，說：

> 儒與名法，其原皆出於一，非若異端老釋，屏去民彝物則，而自為一端者比也[86]。

83 龔自珍，〈古史鉤沈論二〉，《龔自珍全集》，頁22。

84 同上，頁25。

85 參考拙作，《龔自珍學術思想研究》，第二章，〈龔定庵治經態度的轉變〉。

86 章學誠，《校讎通義・內篇三・漢志諸子第十四之五》，《章學誠遺書》，卷12，頁104。

雖然在另一處他也承認佛氏之學來自西域，因其持之有故言之成理，所以影響較諸子爲大，同時也認爲佛氏所言心性道理初不異於中國之聖人，應該是出於易教中的「象」。但話鋒一轉，又回頭批評佛與聖人之道的差異：「其異於聖人者，惟舍事物而別見有所謂道爾。」[87] 這又回到前文所言章學誠的矛盾，他堅執治教不二、即事明理，政治實踐與道合一，遂令道不離器的命題無法展揚出自創性。龔自珍則無此拘執。

我們知道龔自珍在佛學上師事江沅有精湛造詣，是晚清佛學的重要傳人。在他的文集裡不時可以看到他援引佛理與宋明理學比較。情與欲，是自清初以降思想界的爭論疑題，龔自珍也嘗以理學中的二派「以情隸欲」、「以欲隸情」與佛理對析，主張人獸之異，即因人有情有欲，不得鄙視之。他對儒教執一端言情，或以純言情，皆持否定態度；轉而對佛理的析欲爲三、以情欲爲上，深表同意[88]。顯然龔自珍承認佛氏長於「析辨」，非儒學可比。至於佛理對政治實踐有何助益，則不是衡量原則。

龔自珍在乾嘉間，對子學、佛學及技藝專門之學的肯定，在清代學術史的發展上，有著里程碑式的貢獻，意義深遠。

五、結論

章學誠指出校讎的理論在「辨章學術，考鏡源流」，開啓了學術史研究的先聲，他的三代以上治教合一，官師不二的觀察、及六經皆史說，都爲古代學術萌生及經史關係提出了本原性的理論。段玉裁說他「史學得其本原」，十分正確。但他的學術史觀之所以呈現出保守甚至退步的傾向，很可能是因爲他太執著於「完整性的政教合一理念」，所以才會一邊說道漸形漸著，好似具有變革性可隨時創制，却同時又說「固約六經之旨，而隨時撰述以究大道。」令他的道器合一思想在相當程度上拘囿於六經皆史的即事言理，不得展揚。這在他評論諸子學時最爲明顯。周秦是傳統學術變動最劇烈的時代，學術下私人，著

87 章學誠，《文史通義・內篇一・易教下》，《章學誠遺書》，卷1，頁2。

88 龔自珍，〈宥情〉，《龔自珍全集》，頁89-90。其他佛學論述，詳《龔自珍全集》第六輯。

書立說之徒蠭出，遊說諸侯以求售。章學誠承認諸子原出於史官之後，故學有本原，但對諸子的「言說」則抱持道術將爲天下裂的「裂散」評斷，甚至認爲諸子之言不具實際施政經驗，成效難斷，遂視之爲「空言」、爲「私言」。他批評佛學也是如此。至於六經，章學誠在堅持孔子述而不作的前題下，堅持「不自爲說」，又因爲他不諳訓詁之學，遂也看不出六經衍生爲傳、記，在秦漢間呈現的豐富說經事實，所謂一經多家、一家多流別的經學發展，更何況今古文之分了。這似乎讓他錯失了掌握秦漢學術流衍的多元性與開放性？

龔自珍的學術論述之所以如此開闔排戛的理念正是對「自爲說」的肯定。以經言，不只六經各以傳、記方式流傳，存有眾家派之異；而歷代經數與經目的增減變化，更說明了學術與政治文化的變革進化意義。尤其他說諸子不專事王室，而是「各君其國，各子其民」，如同「賓法」的雖「生乎本朝，仕乎本朝，上天有不專爲其本朝而生是人者在也。」[89] 充分肯定諸子的「自立言」，更認爲諸子自立言是歷史進步之不可或缺。在此，我們又察覺到龔章諸子學理論的另一大差異就是，龔自珍對諸子的肯定是肯定其「思想」的自創性(而不是「源」出史官)，他從不擔憂諸子未得道之全體，無論是得道之一端或自著述，「別子爲宗」是道術將爲天下裂的更大可能，思想的創發力就是變革的依據。

我們不妨再看個有趣的議題，龔自珍如何論「聖人」？龔自珍論聖人是和「我」相對而言的。他說：

> 天地，人所造，眾人自造，非聖人所造。聖人也者，與眾人對立，與眾人為無盡。眾人之宰，非道非極，自名曰我。我光造日月，我力造山川，我變造毛羽肖翹，我理造文字語言，我氣造天地，我天地又造人，我分別造倫紀[90]。

龔自珍年卅二時寫了一系列的文章，命名爲〈壬癸之際胎觀〉，這些恍兮惚兮的文字，談的似乎是一種物種起源、文明進化、社會、政治組織之形成的理論。

---

89 龔自珍，〈古史鉤沈論四〉，朱刻本題〈賓賓〉，《龔自珍全集》，頁28。
90 龔自珍，〈壬癸之際胎觀第一〉，《龔自珍全集》，頁12-13。

在這些文字中頻頻出現「聖人」與「我」對舉，並一再說「人所自造，非聖人造，非天地造」，「日月旦暮，人所造，眾人自造，非聖人所造」。不斷地聲明「人」「眾人」的主動活力，否定傳統儒學中對「聖人」的完美想像。同時，龔自珍對人的「心之力」特別重視。他說：

> 心無力者，謂之庸人。報大仇，醫大病，解大難，謀大事，學大道，皆以心之力[91]。

在他看來，正性命、校曲直，任何大事業都需要人有「大心力」，「心力」是一切變革的基礎。所以他最憂慮人心，尤其是人心膠固失去「創造力」，所謂「大薄蝕，大崩竭，起於膠固。」龔自珍把子學和技藝之學提升至本出於史的地位，也基於此一理念。

龔自珍和章學誠的校讎學理論皆源自劉向、班固，但兩人對經、史、子學的定位卻明顯不同，尤其龔自珍在論述秦漢學術流變時對「自爲說」、「自立言」、「我自造」、「大心力」、「私言」等思想創造力的肯定，是特出於章學誠的。我們試翻閱20世紀上半葉許多命名爲學術思想史、或思想史的著作，其內容幾乎都是以先秦子學開卷、接續以魏晉玄學宋明理學，完全以「子家思想」爲論述主軸。自立言、自爲說的諸子學說取代了經學，成爲「思想史」的撰寫主線。這經、子地位的升降，甚至學術主軸的變置，應該和龔自珍有相當關係吧。龔自珍的經學、子學理論對劉師培造成的直接影響，是可以證實的；至於晚清子學地位的提昇，尤其是「思想創造力」的倍獲重視，甚至成爲20世紀初期「中國學術思想史」或「中國思想史」一類著作的主要結構，這七、八十年間學術史論的發展線索，則有待進一步探討了。

---

91 龔自珍，〈壬癸之際胎觀第四〉，《龔自珍全集》，頁15-16。

The Six Classics as History?
The Views of Gong Zizhen and Zhang Xuecheng

Chang Soan

Abstract

In terms of the development of Chinese scholarship, the most important achievement of the Qing period was the establishment of the field of intellectual history. This field is what Zheng Xuecheng termed "to discern multiple intellectual currents and identify their origins," and his purpose was to explore changes in pre-Qin and Qin-Han scholarship. He analyzed the boundaries among the distinct fields of the Classics, history, philosophy, and *belles lettres*. In the last four centuries of the development of this kind of intellectual history, the most important pair of figures has been Zheng Xuecheng and Gong Zizhen. Zhang established a theory of intellectual change; furthermore, in proclaiming that the Six Classics were all history, he distinguished historical studies from classical studies, thus turning history into a field in its own right. Gong modified Zhang's approach when he traced the origins of the Classics to history, but also maintained that the uniqueness of the Classics lay in their subtle words and great meanings. In approaching the development of the Classics, history, philosophy, and *belles lettres*, Zhang's and Gong's views on philosophy—the "hundred schools"—differed. Zhang regarded the hundred schools essentially as literature, from which all later styles developed. But Gong emphasized the intellectual creativity of the hundred schools, as well as their differences from the Classics of Confucianism. Thus, this article focuses on Zhang and Gong in terms of the differences and similarities of their views toward intellectual history. The article focuses on their different attitudes to the Classics and history, and then turns to their different evaluations of the hundred schools. Zhang's and Gong's views were critical to the development of literary and intellectual history in the era of the Republic.

Keywords: Qing intellectual history, Six Classics as history, Zhang Xuecheng, Five Classics, Gong Zizhen

第二編

史學與方法

齊侯四器的辨偽和斷代的再探討

孫志新*

摘要

紐約大都會博物館收藏的齊侯四器包括鼎、敦、盤、匜各一，其中敦、盤、匜的銘文均為鑄造，唯有鼎的銘文為鑑刻。因此，對於鼎上的銘文的真偽問題多有爭議。此外，對於四器的年代也是衆說不一。本研究首先對四器實物做直接的觀察和檢測，然後與存世和考古發現的有關實物進行對比分析，並參考諸家學者的意見，對四器的辨偽和斷代作進一步的探討。

關鍵字：齊、齊侯、春秋、青銅器、鼎、銘文、山東

* 美國紐約大都會博物館亞洲部中國古代藝術主任。
大都會博物館文物保護修復中心的專家徐德娜女士對齊侯鼎表面鏽蝕的檢測予本文幫助甚多，特此致以深切的感謝。

紐約大都會博物館收藏的中國古代青銅器中，除了端方舊藏傳陝西省寶鷄市鬪雞臺出土的一堂西周銅器以外，以齊侯四器最爲著名。福開森在《齊侯四器考釋》中說，四器相傳於1893年河北易縣出土，包括鼎、敦、盤、匜各一[1]。據器上的銘文記錄，是齊侯爲嫁女所作的媵器，遂稱爲齊侯四器。《奇觚齋吉金記述》的作者劉心源於四器出土的當年在古董店中見到實物，並從賈人得到其拓片各一[2]。此後不久，四器被清宗室盛昱購去。1913年由美國人福開森經手售與紐約大都會博物館。

齊侯四器廣爲人知，歷年來金石學者的論文中多有提及。四器中敦、盤、匜的銘文均爲鑄造，唯有鼎的銘文爲鑑刻。因此，對於鼎上的銘文的真僞問題多有爭議。此外，對於四器的年代也是衆說不一，有春秋早期、中期、晚期以及戰國早期諸多說法[3]。實際上，除了陳夢家1940年代在美國考察期間見過實物以外，其他學者並未接觸過原物，其論述都是基於有限的照片、拓片或他人對於四器的簡略描述。本文希望通過對四器實物的直接觀察，對其外觀(包括造型、紋飾和鑄造特徵)和銘文作盡可能客觀和詳盡的描述，然後再與已知的公私收藏和考古發現的實物對比，並參考諸家的意見，對四器的辨僞和斷代作進一步的探討，以就正方家。

齊侯四器的形製、裝飾風格和保存狀況

一、鼎

通高29.1cm，口徑26cm，足高12cm，收藏號：13.220.40(圖1)。

器爲圓形深腹。口沿略内斂成子母口。腹下有三隻獸蹄形足，足外側呈圓

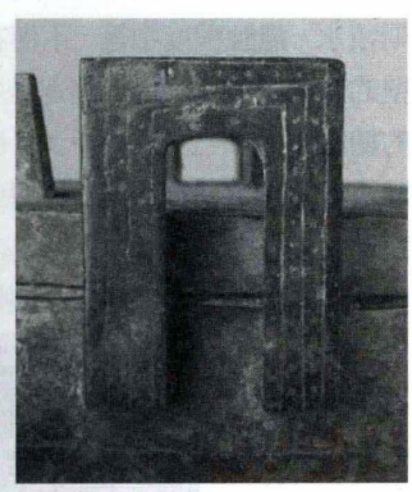
1 福開森，《齊侯四器考釋》(北京：1928)，頁1。

2 劉心源，《奇觚齋吉金文述》，20卷(1902)，頁29。

3 最早對銘提出疑問的是劉心源，見劉心源，《奇觚室吉金文述》，頁29。陳夢家在紐約考察時，見到過此鼎，認爲「鼎有花紋，不與其他三器同，其形製屬於春秋初期，蓋則後配，銘乃僞刻。」陳夢家，《殷商青銅器分類圖錄》(東京：汲古書院，1977)，頁59-60。其他有關銘文的辨僞和有關四器年代的不同見解，參看，王恩田，〈東周齊國銅器的分期和年代〉，載《中國考古學會第九次年會論文集》(北京：文物出版社，1993)，頁288。

弧形，內側扁平，橫斷面接近半圓形。其中一足斷後重新鑄接，接口處較原足粗，並有明顯接痕。接痕上的鏽蝕與其周圍的鏽蝕痕跡完全一致，多處已經深入到鼎足的金屬中，顯然是年深日久所致，可以斷定是古代舊有修復。腹底有三角形突起紋綫，是鑄造時的範縫痕跡。腹的左右兩側各有一厚重的長方形耳，上面飾有陰綫的直綫紋和點紋（圖2）。





▲圖2　齊侯鼎耳部紋飾

◀圖1　齊侯鼎

器蓋爲平頂，中心有一半環形鈕，接近蓋沿處有三個長方形的片形鈕，皆爲素面，每個鈕的一角有一個小缺口。片形鈕的內側是一圈簡化的陰綫龍紋。器蓋接近邊沿處有兩處受外力重壓或撞擊形成的破損，很可能是出土時被工具撞擊所致。

器腹口沿和耳的下方有一圈陰綫交龍紋裝飾帶。裝飾帶的劃分顯然是根據外範的結構而一分爲三的，各段連接的地方位於器足的上方。雖然鑄造時留下的範縫已經大致磨平，但是仍然可以辨認。三段裝飾紋中有一段是連續的，包括六個身軀修長，回轉勾連的交龍單元，另外的兩段中間被器耳部分打斷，每段包括五個交龍單元和器耳的下面一段較窄的勾雲紋。

鼎蓋上的鏽蝕痕跡與其他三器接近，大部分爲綠色，紅褐色的鏽跡，並有

多處黃褐色的土沁與鏽蝕硬結後形成的斑痕。鼎的外壁和兩耳明顯經過了較爲徹底的除鏽，並有施過油或蠟的感覺，呈黑褐色的金屬光澤。不過，器足的下部仍保留部分綠色、紅褐色的鏽蝕和黃褐色的土沁斑痕，與器蓋上的鏽蝕外觀相同。更值得注意的是鼎腹内壁的鏽蝕。除了有銘文的一側經過了除鏽，内壁的其餘部分完全保持了原始的鏽蝕狀況。絕大部分鏽蝕呈較鮮亮的綠色，間有綠褐色和黃褐色，並有圈狀的水沁鏽蝕痕跡，顯示出鼎腹在埋藏過程中曾經長期積水。鏽蝕程度中等，不僅在腹壁表面形成凸起的鏽斑，而且多處深入到腹壁的金屬實體内，可以確定是多年埋藏所致。鼎的口沿部分的鏽蝕與頂蓋邊沿的鏽蝕不僅顏色、外觀一致，而且有幾處有連接的痕跡，説明鏽蝕是在鼎蓋和鼎腹口沿接觸的狀況下同時生成的，進一步證實鼎蓋與鼎是原配，並非近代后配。

銘文位於鼎腹内壁的一側，鑑刻所成，共6行34字(圖3)。



圖3　齊侯鼎銘文

其文如下：

齊侯乍朕口
口孟姜善鼎
用旂眉壽萬
年無疆它它熙熙
男女無期子子
孫孫永保用之

銘文中孟姜前面二字至今尚未解讀，陳孟家認爲是齊侯之女所適之國的國名，並指出「朕」即是「媵」，是通假字[4]。銘文中「它它、熙熙、子子、孫孫」爲重復字。除善鼎二字外，銘文內容與其他三器相同，其字體、內容和分行排列亦與其他三器相同。

銘文大致規整，字體呈長方形，與敦上的銘文接近。筆劃基本上橫平豎直，堅實有力，僅個別字的曲筆有重復刻劃的情況。由於鼎壁最上面的部分位於鼎內的積水綫以上，所以銘文最上面橫排的幾個字，包括齊、用、年等，未受鏽蝕影響，仍然保留了原貌，可以清楚地看到筆劃中深刻銳利的刻痕，以及由多刀刻成的長筆劃中間接續的刀痕。積水綫下面的銘文都受到不同程度的銹蝕的影響，特別是接近鼎腹底部的銘文，由於銹蝕程度較嚴重，有部分筆劃已漫漶不清，有幾個字看上去似乎有筆劃缺失的現象。譬如齊侯之女所適之國的國名的第一個字的左上方的筆劃和「它它熙熙」中「熙」字的重復符號都已經極爲模糊，難以辨認，只有借助顯微鏡才能看到原來的刻劃的痕跡。雖然這一側的內壁已經經過除鏽，但是由於有些較重的鏽跡已經深入腹壁的金屬內，未能徹底除去，所以仍然有幾處殘存的鏽痕，特別是在刻劃較深的筆劃中仍然有未能除淨的鏽跡。殘存的鏽跡是呈紅褐色的原生的鏽蝕，說明銘文在除鏽之前已經存在。因此，可以肯定銘文是原刻，而不是後來添加。

4 陳夢家，《殷周青銅器分類圖錄》（東京：汲古書院，1977），頁60。

二、敦

通高18.4cm(從蓋上的環形立鈕上側到足底)，口徑24.1cm(從左耳到右耳29釐米，圖4)。收藏號：13.100.3。

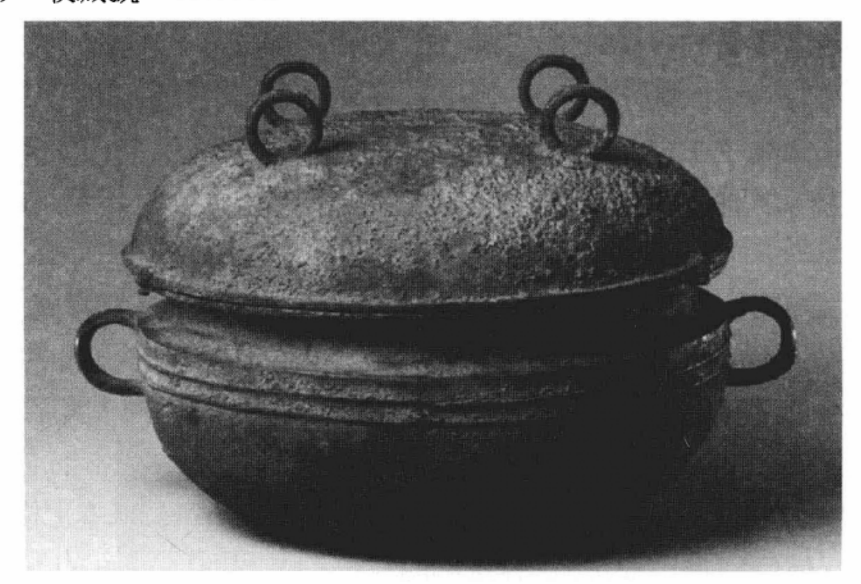


圖4　齊侯敦

器腹呈半球形，平底，束頸，侈口。肩部左右兩側有對稱的兩只立式環耳，下面有兩周凸弦紋，從耳中穿過。器蓋爲覆碗形，頂部有四只立式環形鈕，蓋的口沿上等距離分布三枚凸起的牛頭型小鈕，用以卡住器身。

腹底有一小洞，未完全穿透。腹外側接近一耳處有兩道較深的撞擊痕，痕周圍的腹壁略向裏凹，很可能是出土時被工具撞擊所致。除了環耳由於長時間觸摸形成黑褐色的金屬光澤外，整個器表完全被綠色、紅褐色鏽蝕斑和黃褐色的土沁覆蓋。

銘文位於器腹的底部和內壁一側(圖5)。共6行34字，敦寫作亯，其餘文字與鼎銘完全相同。字形整齊，大小均勻，筆畫清晰。

三、盤

通高8.3cm，口徑43.8cm。收藏號：13.100.4(圖6)。



圖5 齊侯敦銘文



圖6 齊侯盤

圓形，淺腹。平沿外折，方唇。矮圈足。盤沿下兩側各有一半環形耳。整體素面無紋飾。

盤腹接近邊沿處有兩處破損，較大的一處約8cm長，另一處約6cm長，未經過修補。盤中心刻銘文部分有一處約6cm長的斷裂，似爲撞擊或重壓所致。盤邊沿有一較深的缺口，明顯是硬物撞擊痕，可能是出土時金屬工具撞擊所致。

盤通體遍布綠色、紅褐色鏽蝕斑痕和黃褐色的土沁硬結斑痕，與敦和匜的外觀完全一致。

銘文係鑄造，在腹部正中，共6行34字，除盥盤二字外，銘文內容與其他三器完全相同(圖7)。字形規整，大小均勻，筆劃橫平豎直，曲筆處自然流暢。由於盤底是平面，所以整篇銘文更顯得整齊清晰，是四器中最美觀的一篇。

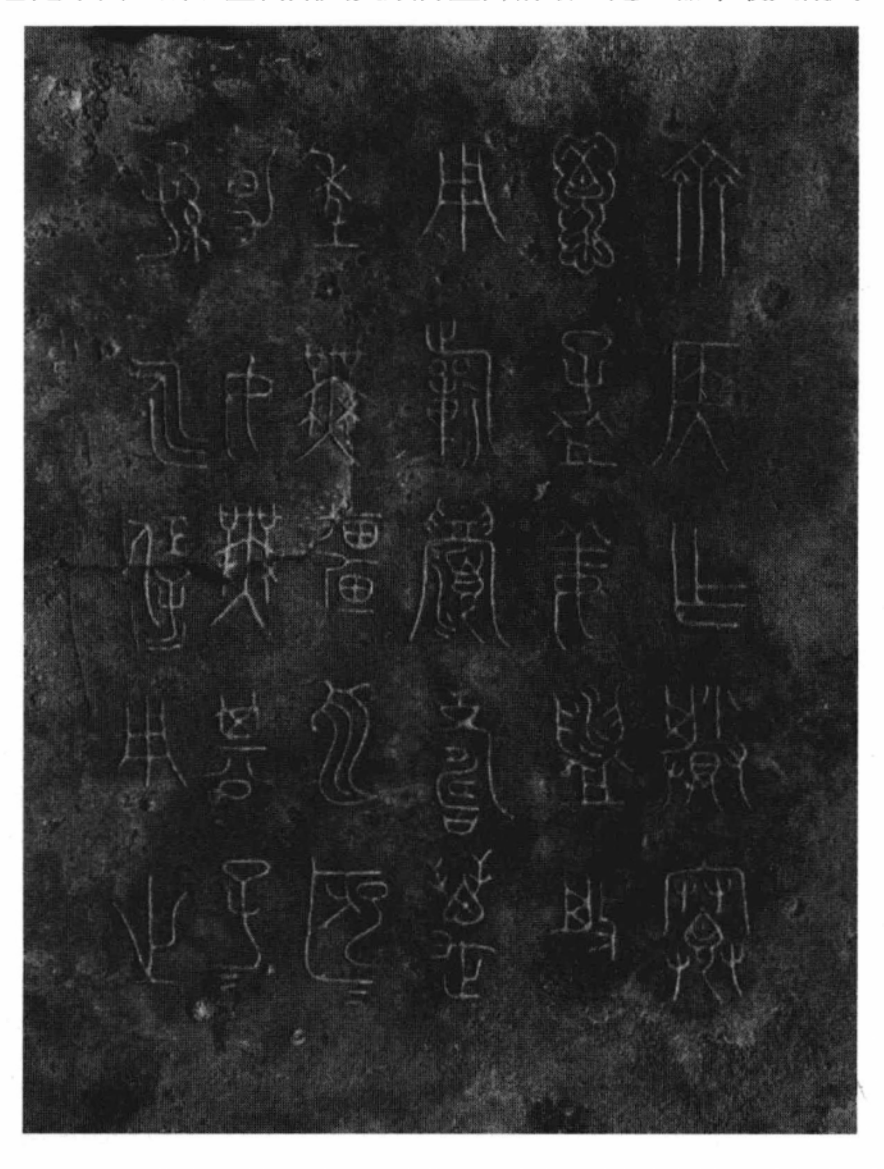


圖7　齊侯盤銘文

四、匜

通長32.7cm(從流至鋬)，通高14.3cm(從流的上沿到足底)，寬20cm(從銜環的鋪首到腹壁的另一側)，收藏號：13.100.2(圖8)。

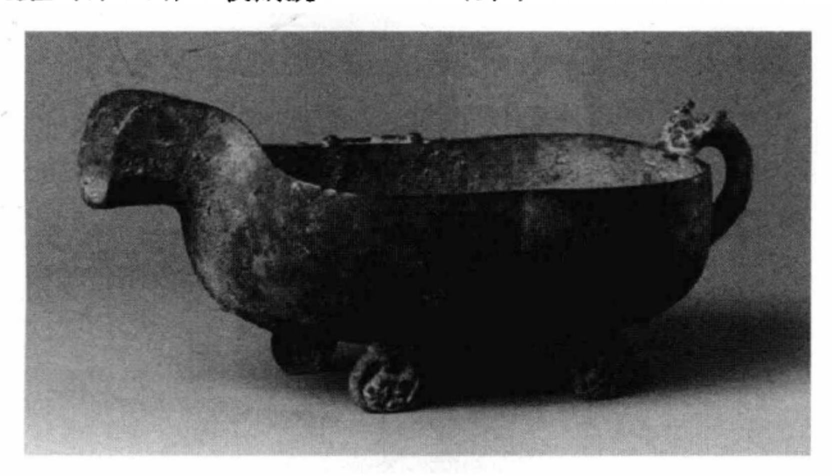


圖8 齊侯匜

器腹大致爲圓角長方形，平底。流較短。口沿一側伸出一平板形鋪首，下銜一扁平圓環。與鋪首相對的另一側腹壁有一向內凹進的折角。器後部爲一半環形的獸首鋬，獸口接匜的口沿。腹下有四支造型特殊的環形足，其與腹底相接處是一獸首，口中銜一支身體盤成環狀的小龍。

器表內外遍佈綠色、紅褐色的鏽蝕斑和大面積的黃褐色硬結土沁斑痕，整體的鏽蝕狀況與盤和敦一致。

銘文鑄在器腹內壁的中央，共6行34字，稱此匜爲盥盂(圖9)。陳夢家認爲盂既是匜，乃齊國方言[5]。銘文其餘內容與其他三器相同。字形規整，排列均勻，整體形象與盥盤銘文基本一致。

5　參看陳夢家，《殷周青銅器分類圖錄》，第1卷，頁154；又，陳夢家，〈壽縣蔡侯墓銅器〉，《考古學報》1956年第2期，頁104。



圖9　齊侯匜銘文

齊侯四器與同類器物的比較

與齊侯鼎相同的鼎，目前所知有以下12件。

一、臺北故宮博物院收藏1件[6]。

二、日本東京不言堂阪本五郎收藏1件[7]。

三、1959年安徽省舒城東鳳凰嘴發現2件[8]。

四、1963年山東臨朐揚善發現2件[9]。

五、1977年山東省淄博市淄川區磁村發現3件[10]。

六、1980年代安徽省郎溪出土1件[11]。

七、1987年安徽省銅陵市謝壠出土1件[12]。

八、1988年安徽省舒城河口發現1件[13]。

這12件鼎的外形與齊侯鼎完全相同，都是圓腹方耳，三隻獸蹄足位於腹下，平頂蓋，蓋中心有一半環形鈕，周圍是三個扁方形鈕。其裝飾方式也非常相似，都是腹的中部和蓋上各有一圈交龍紋組成的裝飾帶。安徽省舒城的3件、郎溪和謝壠的2件鼎的耳上的紋飾也是陰綫的直綫紋和點紋。其他鼎的耳上的花紋因沒有圖片，尙待調查。此外，這12件鼎的體量也與齊侯鼎相仿佛，通高爲23cm到31cm不等，口徑在22cm至26cm之間。

這12件鼎中，臺北故宮和日本不言堂的兩件都是舊藏，其來源暫付闕如。考古發現的10件中，有5件出自山東臨淄及其周邊地區，即古代齊國的地望，應該是齊國及其鄰近諸國的禮器。安徽地區出土的5件鼎根據其形製和裝飾風格來看與齊地的5件屬於同一類型，與齊地的鼎顯然有密切的關係，製作年代也應當比較接近。

---

6 林巳奈夫，《春秋戰國時代青銅器的研究》，別刷器影圖版，頁2，鼎15。

7 樋口隆康、林巳奈夫，《不言堂阪本五郎中國青銅器清賞》(東京：日本經濟新聞社，2002)，圖版126。

8 殷滌非，〈安徽舒城出土的銅器〉，《考古》1964年第10期，頁498，圖1，5，圖版1:5。

9 齊文濤(王恩田)，〈概述近年來山東出土的商周青銅器〉，《文物》1972年第5期，頁13，圖25。

10 淄博市博物館，〈山東淄博磁村發現四座春秋墓葬〉，《考古》1991年第6期，頁506-507，圖版6:3，6。

11 安徽大學、安徽省文物考古研究所，《皖南商周青銅器》，頁158-159，圖版97。

12 同上，頁168-169，圖版102。

13 《中國青銅器全集》，第11卷(北京：文物出版社，1997)，頁48，圖版168。

與臨朐楊善公社的鼎一起出土的銅器中有一件有銘文的壺——公孫灶壺。據王恩田考證，公孫灶於齊景公三年至九年之間(545-539BC)在齊國執政[14]。這爲陽善公社的鼎提供了年代依據，也説明這類鼎的年代下限不會晚過春秋晚期。王恩田認爲揚善的鼎的腹部較淺，是同類鼎中較晚的形式，其年代應爲春秋晚期[15]。考慮到鼎腹上的交龍紋也有簡化的傾向，這個推斷是合理的。其他的10件，學者多認爲是春秋中期至春秋中期後半[16]。從紋飾的角度觀察，這12件鼎腹上的紋飾基本上由頭部輪廓較清晰，身軀修長，呈蜷曲狀並相互交錯的龍紋組成，與山西侯馬上馬村和河南淅川下寺等地出土的銅器的紋飾一致[17]，是比較典型的春秋中期至春秋中期後半的裝飾風格。

齊侯鼎的造型和裝飾形式與這12件鼎一致，不過，其裝飾帶中的龍的身軀較長，呈回轉的勾連狀，更接近山東肥城小王莊發現的春秋中期銅器的裝飾風格[18]。因此其年代應爲春秋中期，而不會晚到春秋中期後半。

山東省淄博磁村的發現也爲齊侯敦的斷代以及鼎和敦的組合問題提供了重要的依據。三件鼎分出於三座墓葬，每件鼎都有與之伴出的一件敦，其中有兩件敦與齊侯敦形製完全相同，都是肩下有兩道凸弦紋，蓋的口沿有三個獸頭形的卡紐，而且其體量也與齊侯敦相似，其中一件通高爲14.4cm，腹徑爲23cm[19]。據此可以斷定齊侯敦的年代爲春秋中期或中期偏晚。同時，這种一鼎一敦的組合也證實了鼎與敦是當時齊國禮器固定配置，説明齊侯四器中的鼎與敦應該是屬於同一組的器物。

目前山東齊國故地出土的盤中已知僅有北京故宮收藏的齊縈姬盤。該盤造型爲立式方耳，器形厚重，裝飾繁縟，與齊侯盤不類。在形製和裝飾風格上與

14 王恩田，〈東周齊國銅器的分期和年代〉，載《中國考古學會第九次年會論文集》(北京：文物出版社，1993)，頁288。

15 同上。

16 關於這些同期的年代，參看註6-13。

17 山西省文物管理委員會侯馬工作站，〈山西侯馬上馬村東周墓葬〉，《考古》1963年第5期，頁230，圖版1:6；河南省文物研究所，《淅川下寺春秋楚墓》(北京：文物出版社，1991)，頁9-10，圖版3:2。

18 魯文生，《山東省博物館藏珍》(濟南：山東文化音像出版社，2004)，圖版30。

19 淄博市博物館，〈山東淄博磁村發現四座春秋墓葬〉，頁507，圖版5:5，6:2。

齊侯盤接近的是出自輝縣甲乙墓(輝15，圖25)[20] 的一件和山西侯馬上馬村的一件(圖26)[21]，這兩件盤都是圈足折沿，素面無紋，其年代都在春秋中期。看來這種素面環耳，造型較爲樸素的盤是春秋中期較爲流行的一種形式。

目前所知與齊侯匜相同的匜有兩件，一件是上海博物館收藏的夆叔匜(圖20)[22]，其體量與齊侯匜幾乎相等，兩器的通高一爲14.3cm，一爲14.1cm(上博)；其通長一爲32.7cm，一爲35.7cm(上博)。其流的形狀，曲綫，鋬首上的獸面，銜環的鋪首和四足上的蟠虬也驚人的相似，仿佛是同時製作的一對。唯一不同的是夆叔匜的腹部兩側有四只紅銅鑲嵌的龍紋。夆叔匜腹内鑄有銘文五行三十五字，記載夆叔爲季妃作盥器一事。銘文中亦有「它它熙熙」和「無期」等語(陳夢家指出此為齊語)，銘文的字形與齊侯四器的銘文亦相仿佛，做器的夆伯乃春秋時齊國夆氏之後。此器傳爲山東滕縣出土，應該是齊國的銅器。另一件匜是山西省侯馬上馬村東周墓出土[23]，從照片看，其造型和裝飾風格與齊侯匜完全一致。墓葬年代爲春秋中期，爲這類匜的年代提供了考古根據。

結論

以上的分析和討論表明，齊侯四器中的鼎與其他三器屬於同一組媵器，其年代爲春秋中期。齊侯鼎的製作年代略早于其他三器，但是不會相差太遠。其銘文爲原刻，是在四器組合成爲一組媵器時所加。在同一組銅器中既有鑄款又有刻款的現象，齊侯四器並非孤例，王恩田先生在「東周齊國銅器的分期與年代」中就列舉了陝西扶風齊家村和河南淅川下寺等地出土的數件實例[24]。一鼎一敦是齊國禮器的常見組合，而鼎、敦、盤、匜的組合，即食器和盥器的組合，是齊國媵器的常規配置。

20 《中國青銅器全集》，第8卷(北京：文物出版社，1997)，頁52，圖版187。
21 山西省文物管理委員會侯馬工作站，〈山西侯馬上馬村東周墓葬〉，頁230，圖版3:6。
22 《中國青銅器全集》，第9卷(北京：文物出版社，1997)，頁30，圖版88。
23 山西省文物管理委員會侯馬工作站，〈山西侯馬上馬村東周墓葬〉，頁230，圖版3:2。
24 王恩田，〈東周齊國銅器的分期和年代〉，載《中國考古學會第九次年會論文集》(北京：文物出版社，1993)，頁288。

The Four Vessels of the Marquis of Qi:
Their Authenticity and Their Date

Zhixin Jason Sun

Abstract

The Four vessels of the Marquis of Qi in the collection of the Metropolitan Museum of Art, New York, have long been the subject of debate among students of Chinese bronzes. Several scholars have raised questions on the authenticity of the inscription on the tripod (*ding*), and many others hold different opinions on the date of the vessels. This study aims to reexamine these issues by closely observing the objects themselves (including their inscriptions) and comparing them with relevant examples, particularly archaeologically excavated examples.

Keywords: Qi, Marquis of Qi, Autumn and Spring Period, Bronze, Tripod, Inscription, Shandong

余英時對匈奴研究的貢獻

賴大衛(David Curtis Wright)[*]

摘要

他的《漢代貿易與擴張：漢胡經濟關係的研究》一書，是研究帝制時期中外關係的重要著作。有書評人指出，在中外漢胡研究學者中，余教授是能夠全面綜合各種史觀的第一人。某些評論指責余教授在此書中流露的大漢沙文主義，或中華種族中心思想；我在下文中，對這一偏頗的評語加以辯駁。

關鍵字：匈奴、和親制度、朝共制度、大漢主義、蠻夷／胡

* 加拿大卡爾加里大學。
感謝吳秀玲女士協助中文翻譯。

我第一次見到余英時教授，是在1987年秋天普林斯頓大學他的辦公室。當時我剛做研究生，滿腦子想著要研究台灣史。因爲1980年代早、中期我曾經在台灣度過三年青春歲月，多少算是在這個島上成長的。我在台灣大學史丹佛中心密集研習，並研讀清代歷史檔案，包括軍機處檔案中的謀反犯人口供手抄本，這些是故宮博物院的同仁惠允影印的。我用這些資料寫我大學的學期報告，關於18世紀末林爽文在台灣的叛亂，這份報告也是我用來申請普林斯頓大學的著作之一[1]。

我原本打算並希望在研究所繼續做我的台灣史研究，但是余教授說這樣比較「危險」，希望我三思，並鼓勵我另起爐灶一陣子再說。他認爲我應該放寬視野，在研究所時期不宜這麼早就定於一個太專的領域。我想他是對的，也衷心接納他的建議。我大學時期的一位導師札奇斯欽(Sechin Jagchid)，是來自內蒙科爾沁部落(Kharchin)的蒙古學者，他對於他所謂的胡漢關係有特定的主張。我大學時曾幫札奇教授做過一些研究也寫過學科報告，因此當我決定改變做台灣史的初衷，就轉向我的第二興趣：宋元歷史。

最後余英時先生成爲對我來說非常重要的一位老師，雖然他不是我正式的指導教授(我的指導教授是崔瑞德教授，Denis Twitchett, 1925-2006)，我修他的課比其他老師的還要多。甚至我自認爲他是我非正式的協同指導教授，當崔教授無法參與我的學科考試以及論文口試時，余教授都有幫忙。余教授具啓發性的專題研究使我受益匪淺，對於我的報告他給的意見都很重要。我爲他的專題研究所寫的兩篇報告後來都改寫出版[2]。

---

1 我的學士論文稍事修訂後成為我的第一份出版品，如果這也算著作的話，見David Curtis Wright, "Rebellion on the Chinese Frontier: The Lin Shuang-wen Uprising in Taiwan, 1787-1788," *The Thetean: A Student Journal of History* (Brigham Young University: April 1987), 54-84; David Curtis Wright, "Rebellion in Taiwan: The Lin Shuang-wen Uprising, 1787-1788," *Insight: A Forum for Student Thought* 4:1 (Brigham Young University: Fall 1987), 1-4, 16-19, 23-24. 二十年後，Peter Lorge書中討論林爽文叛亂的篇幅是以此為基礎的，見Peter Lorge, *War, Politics, and Society in Early Modern China, 900-1795* (New York: Routledge, 2005), 168-69.

2 David Curtis Wright, "Gong Zizhen and His 'Essay on the Western Regions'," in Edward H. Kaplan and Donald W. Whisenhunt eds., *Opuscula Altaica: Essays Presented in Honor of Henry Schwarz* (Bellingham: Western Washington University Press, 1994), 655-85; David Curtis Wright, "The Hsiung-nu—Hun Equation Revisited," *Eurasian Studies Yearbook* 69

許多學者都知道余英時是一位洞察力敏銳的中國思想文化史家，以他在該領域的傑出成就當然可以理解。但是，由於我自己的研究以及先前爲札奇教授工作的緣故，最初我認識余教授是因爲他是《漢代貿易與擴張：漢胡經濟關係的研究》這本書的作者，該書出版於1967年，在漢朝／匈奴關係方面是一本重要而有開創性的著作。余先生學術生涯的一大反諷是，中外關係史學者最初都從他的三種探討匈奴與漢代中國關係的重要著作而認識他[3]，反而當思想史家們獲悉余先生曾研究過匈奴，往往還會感到驚訝。這當然說明了余先生身爲一個歷史學家面向之多以及涉獵之廣。

余先生這本《漢代貿易與擴張：漢胡經濟關係的研究》，對於我們要瞭解整體的帝制時期中外關係，以及特定的漢朝／匈奴關係方面，都是不朽的著作。他不滿足於僅僅講述匈奴的歷史，或是描寫其尙武性格及與中國的恩怨糾葛。他想方設法讓匈奴與漢代中國的關係更具分析性意義，他的結論看起來較含蓄，即匈奴與其他游牧民族之中並沒有所謂的經濟自給自足：他們需要與中國交易。然而余避開了札奇斯欽粗糙的經濟決定論：札奇基本上主張，每次中國與其他鄰近游牧民族動武，錯在中國總是找各種理由拒絕互市[4]。余試圖釐清匈奴與漢朝貿易的模式，某種程度上他同意拉鐵摩爾(Owen Lattimore, 1900-1989)所謂：「自先秦以來，長程的漢／胡貿易大多限於奢侈品的交換。」然而他指出：「與東羅馬帝國、西域及海外諸國之間的貿易尤其如此。」[5] 甚且，「漢朝與遠方胡人的經濟往來，大抵侷限於奢侈品；而對鄰近的胡人的經

(續)

(1997): 77-112.

3 Yü Ying-shih, *Trade and Expansion in Han China: A Study in the Structure of Sino-Barbarian Economic Relations* (Berkeley: University of California Press, 1967); Yü Ying-shih, "Han Foreign Relations," in Denis Twitchett and Michael Loewe eds., *The Cambridge History of China, Volume I: The Ch'in and Han Empires, 221 B.C.-A.D. 220* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), 377-462; Yü Ying-shih, "The Hsiung-nu," in Denis Sinor ed., *The Cambridge History of Early Inner Asia* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 118-49.

4 我對札奇教授的漢朝與游牧民族關係理論的評論，見 David Curtis Wright, "Wealth and War in Sino-Nomadic Relations," *Tsing Hua Journal of Chinese Studies* New Series 25:3 (Sept. 1995): 295-308.

5 Yü, *Trade and Expansion in Han China*, 196.

濟交易，則以日用品爲基礎。」[6]

據此兩個扼要的觀察，余先生已預料到後來札奇斯欽與巴菲爾德(Thomas J. Barfield)[7] 對於游牧民族經濟依賴中國的性質的異議。1989年札奇教授指出，游牧民族需要向中國取得基本的日用必需品；同年巴菲爾德的書中，仍堅持游牧民族最需要來自中國的奢侈品去維持其草原政體的政治忠誠度與凝聚力。札奇本質上是經濟的論點，巴菲爾德則主要是政治的考量[8]。

可以確定的是，余教授並不是首先將匈奴研究介紹給西方學界的學者，因爲幾百年來歐洲人一直對蠻族Huns、土耳其與蒙古既著迷又恐懼，自1750年代古意納(M. De Guignes)卷帙浩繁的著作以來，有關這些民族的書寫源源不絕，不論是通俗文章或學術論述，紀實或出自想像地記述這些游牧民族鐵騎的征服與蹂躪。古意納指出：匈奴就是蠻族Huns(關於這點詳後)，19世紀研究匈奴的學者有：夏德(Fredriech Hirth, 1845-1927)[9]、Julius Heinrich Klaproth(1783-1835)[10]、雷米札(Abel Remusat, 1788-1832)[11]，20世紀前期有更多學者寫過匈奴，包括：格魯塞(René Grousset, 1885-1952)[12]、拉鐵摩爾[13]、Otto Mänchen-Helfen[14]、

---

6 Yü, *Trade and Expansion in Han China*, 200.

7 Thomas J. Barfield, *The Perilous Frontier: Nomadic Empires and China* (Cambridge: Basil Blackwell, 1989).

8 有關巴菲爾德與札奇對游牧民族與中國的貿易不同的看法，見Wright, "Wealth and War in Sino-Nomadic Relations."

9 Fredriech Hirth, "Über Wolga-Hunnen und Hiung-nu," München: Sitzungsberichte der Philosophischen und Historischen Classe, Akademie der Wissenschaften, Munich II(1900): 245-78; Fredriech Hirth, "Hunnenforschungen," *Keleti Szemle* 2 (1901): 81-91.

10 Julius Heinrich Klaproth, *Tableaux Historiques de l'Asie* (Paris: Schubart, 1825); Julius Heinrich Klaproth, "Sur l'Identitie des Tou-kie et les Ḥiongnu avec les Turcs," *Journal Asiatique* (Nov. 1825): 237-68.

11 Abel Remusat, *Recherches sur les Langues Tartares* (Paris: L'Imprimerie Royale, 1820).

12 René Grousset, *The Empire of the Steppes: A History of Central Asia*, trans. by Naomi Walford (New Brunswick: Rutgers University Press, 1970). Originally published in French in 1939.

13 Owen Lattimore, *Inner Asian Frontiers of China* (New York: American Geographical Society: 1951).

14 Otto Maenchen-Helfen, "Huns, and Hsiung-nu," *Byzantion* 18 (1945): 222-43; Otto Maenchen-Helfen, *The World of the Huns*, ed. Max Wright (Berkeley: University of California Press, 1973).

麥高文(William Montgomery McGovern, 1897-1964)[15]、派克(Edward Harper Parker, 1849-1926)[16]，當然還有著作等身的伯希和(Paul Pelliot, 1878-1945)[17]。余先生對於匈奴研究的顯著貢獻，是精通中文原始資料，並融會貫通當代中文、西文以及日文的學術研究；可得的新考古材料都納入考量與結論；他也願意且準備好以嶄新的視野重新思考漢朝對外關係的舊課題；這一切都歸於一個中心主題：漢代貿易與擴張主義。他有效結合了現代社會科學的敏銳，以及傳統漢學縝密的文獻功夫。

結果這本非常重要的書始終是所有要認真研究匈奴的學者必需參考的著作。在探討漢朝／匈奴關係、和親制度、及其後來衍變的朝貢制度等方面，《漢代貿易與擴張》是無與倫比的經典。他的「歸降胡人及其待遇」與「邊境貿易」等章，也具有很高的價值。雖然他敏銳地看出，「西漢時期(206B.C.-A.D.8)的對外政策幾乎完全是以帝國與匈奴的關係爲轉移的。」[18] 還有，「匈奴的降附顯然是漢代對外關係史上最重要的大事。」[19] 該書也顧及漢朝與其他民族及區域的貿易與關係，這包括對於羌、烏桓與鮮卑精闢的討論，並以整章篇幅談海上貿易，以及與「西方國家」的貿易(所謂西方國家，他認為「不僅是所謂的西域『三十六國』，而且也包括更加偏西的印度、安息以及羅馬等國家。」)[20]

學界有個共同的假設，余先生寫這本書似乎是在支持費正清(John Fairbank, 1907-1991)的朝貢制度理論。然而，余先生寫該書其實有部份是要駁斥並補充費氏認爲清代推動的朝貢制度是循歷史前例的錯誤觀念[21]。西方學界對於余先生這本書的反應多半是認同其價值，然而多少也交織著某些西方漢學家的疑慮，他對中文史料的鑑別與運用過於傳統，批判性也嫌不足。(有一次余教授在

15 William Montgomery McGovern, *The Early Empires of Central Asia* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1939).

16 E. H. Parker, *A Thousand Years of the Tartars* (New York: Dorset Press, 1987). Originally published in 1924.

17 Paul Pelliot, "À propos des Comans," *Journal Asiatique* 15 (1920): 125-85.

18 Yü, *Trade and Expansion in Han China*, 9.

19 Yü, *Trade and Expansion in Han China*, 45.

20 Yü, *Trade and Expansion in Han China*, 133.

21 與余英時的私下討論，1993年4月30日，普林斯頓大學。David Wright, "Sung-Liao Diplomatic Practices," Ph.D. Dissertation, Princeton University (1993), 1, n. 1.

普林斯頓的專題研究課中指出，有些這類的懷疑可能只是因為他在血統與文化上是個漢人。)例如，魯唯一(Michael Loewe)教授發覺該書：「在證據的搜羅豐富與陳述清晰方面很有用。」[22] 也同意余先生把漢武帝的帝國主義擴張政策放在漢代經濟成長的脈絡中的處理方式。可是，他認爲余先生的一些分析過於目的論：「如同其他的作法，這種分析早期中國政府動機的企圖是自由心證，僅靠後見之明，也過於解讀成是當時那些制定政策者所爲。」[23] 魯對余的客觀性多少也持保留態度：「余先生過於在意傳統中國的觀點，覺得有必要爲中國的行爲或軟弱辯護，而不是去探討會影響中國的野心或政策的外在環境。」[24] 另一個嚴厲的批評者是愛伯哈德(Wolfram Eberhard, 1909-1989)：

> 余教授的書是首先嘗試再探早期中國、中亞與南亞的經濟關係，用以綜合中國、日本與西方學者在文獻及其他資料與新出土材料中已有的發現。這也是第一次嘗試從舊題目中找出新意[25]。

然而，愛伯哈德似乎爲書中種族中心的筆調感到不安：

> 我很難得看到比這本書更種族中心的著作了。稱呼中國的四鄰為「蠻夷」，對我們來說，就像十九世紀叫中國人「中國佬」(Chink)一樣唐突。這些「蠻夷」當中有些是有文明的，現在看來並不下於中國，有些對於世界的美好與不朽價值觀有貢獻，譬如「蠻教」的佛教。余仍抱持著古代中國文人的態度[26]。

---

22 Michael Loewe, "Review of Yü Ying-shih, *Trade and Expansion in Han China: A Study in the Structure of Sino-Barbarian Economic Relations*," in *T'oung Pao* 54 (1968): 318.

23 Loewe, "Review of Yü Ying-shih," 314.

24 Loewe, "Review of Yü Ying-shih," 317.

25 Wolfram Eberhard, "Review of Yü Ying-shih, *Trade and Expansion in Han China: A Study in the Structure of Sino-Barbarian Economic Relations*," in *Journal of Asian Studies* 27.3 (1968):636.

26 Eberhard, "Review of Yü Ying-shih," 637.

對余書最嚴厲的批評，莫過於何四維(Anthony F. P. Hulsewé)，他還寫了另一篇辛辣的書評[27]。他反對余書通篇使用「蠻夷」(barbarian)一詞，並批評余先生認定朝貢制度在漢代就已發展完全了，他還說余根本就是大漢中心主義者：

> 我得說該書對一般的史家恐怕沒有多大用處，也算不得報導所謂：「目前所有可得資料的巧妙綜覽」[28]。這是因為作者的立場徹頭徹尾是傳統中國的，他並不能免於根深柢固的觀念限制，也不能免於內在的優越感[29]。

這種個人好惡無端到近乎誹謗。實在讓人好奇何以何四維確信余有「內在的優越感」，(他認識他嗎？所有認識余教授的人都知道他是位君子。)何四維真的對余的性格與內心世界有什麼特殊的洞見嗎？何四維很可能也只是直接表達他對余書的疑慮：因爲余先生是個中國人。

對於余先生用「蠻夷」這個字眼所引起的風波，我個人認爲是無事生非、茶壺裡的風暴。老天爺與余英時都知道，我對古往今來的大漢沙文主義很敏感，但是我不認爲余先生使用該詞就表示接受沙文主義。我想他是把這個詞當作與現代意涵稍有出入的漢代名詞，不論是否明講，並未接受其貶抑性的含意。對於這種事我們毋需大驚小怪或是充耳不聞。在我自己教的中華文明課堂上我也用「蠻夷」一詞，我已經在大學教書17年了，不需要爲了這種事再被耳提面命(反正我又不是中國人)。再補充一件事，我一點也不介意研究羅馬帝國晚期的史學家(甚至是余先生[30])說我的日耳曼祖先是「蠻族」，或是墨菲(Rhoads

27 例如，他對Schwarz-Schilling有篇苛刻且惡意的書評，見 *T'oung Pao* 47 (1959): 445-74. 他所以寫這篇書評，部分原因可能是要挑釁 Schwarz-Schilling 的導師 Herbert Franke。

28 這段話是哈佛大學費正清教授的評論，被收入這本書的書衣，包在書外面作防塵用途。

29 Anthony F.P. Hulsewé, "Review of Yü Ying-shih, *Trade and Expansion in Han China: A Study in the Structure of Sino-Barbarian Economic Relations*," in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 31.3 (1968): 640.

30 Yü, *Trade and Expansion in Han China*, 206-07.

Murphey)在他廣被採用的東亞史教科書裡稱西方人爲「蠻族」[31]，我也不會心裡不舒服。難道，批評余先生的人真的要他在前言或緒論之類的地方，煞有介事或惺惺作態地否認，任何由他的措詞可聯想的絃外之音是有意的冒犯嗎？有一回我在哈佛大學Dudley House參加古爾德(Stephen Jay Gould)非正式的討論群，他提出一個附帶的觀察：當我們都能心平氣和對待各種族群，並且能再講種族笑話，這世界將會是個神志更清楚、更開心的地方。我在此分享他的感慨。

《漢代貿易與擴張》書中一直最吸引我，而余先生卻僅點到爲止的話題是：在中國所認識的匈奴與羅馬帝國晚期所謂的蠻族Huns兩者之間的關係。他們是同一族群嗎？匈奴／蠻族Huns同一的問題，在18世紀中期法國漢學家古意納首度提出後就引爆爭論，18世紀末吉朋(Edward Gibbon, 1737-1794)在其曠世鉅著《羅馬帝國衰亡史》(*Decline and Fall of the Roman Empire*)中採用古意納的看法，更使其論屹立不搖。

對我個人的學習歷程來說，最早揭露匈奴／蠻族Huns同一這個問題，是得自余教授的書：

> 在東漢時期，……匈奴永久地分裂成兩群，我們已經把南匈奴與中國之間的經濟關係納入歸降蠻夷這一大類。但北匈奴發生了什麼呢？一般說來，當不斷的漢化使南匈奴逐漸轉向定居生活時，北匈奴仍然維持遊牧型態，並一步步[32] 向西遷徙，直到他們最終抵達歐洲[33]。

在族群認定這部分，余教授後來顯然改變了主意，1986年他爲《劍橋中國史I．秦漢篇》所寫的文章裡，他說：「這些不能與Huns混爲一談。」[34] 甚至到1990年他爲《劍橋早期內亞史》(*The Cambridge History of Early Inner Asia*)寫的文章裡，已經不提這件事了。(《劍橋早期內亞史》是由Denis Sinor主編的，這位自

31 僅舉一例，這本教科書的出版商曾兩度委任我為新版寫書評，我從不曾考慮過要擅動墨菲無害的字眼，詳 Rhoads Murphey, *East Asia: A New History* (New York: Pearson Longman, 2007, 4th Edition), 301.

32 我想這不是雙關語！

33 Yü, *Trade and Expansion in Han China*, 58, 101.

34 Yü, "Han Foreign Relations," 383, n. 14.

負的老先生在印第安那大學從事阿爾泰語系研究，他堅決反對匈奴／蠻族Huns同一的觀點，並堅持在《劍橋早期內亞史》裡分章各自談蠻族Huns與匈奴，他還親自撰寫蠻族Huns這一章。)現在余先生已不再追索匈奴的問題，不過直覺上傾向接受亞洲匈奴與歐洲蠻族Huns二者之間有某些關聯[35]。

在普林斯頓一個余教授的專題研究課程中，出於一個野心勃勃的年輕研究生的傲慢與無知，我決定要一勞永逸地解決這個問題。當我開始爬梳兩百年來對該問題的學術討論時，才發現這是一個極度複雜迂迴的事，似乎找不到明確的解決。有好一陣子我對自己的題目喪失信心，後來才決定與其輕易放棄或是非得找出個具體的答案，不如呈現出這個論爭的過程。之後我把這個學期報告改寫成兩篇文章出版[36]。

余教授爲《劍橋中國史Ⅰ‧秦漢篇》所寫的那一章不只探討匈奴歷史，而正如其標題所指出，還包括：「漢朝的對外關係」。文章一開始就細膩地處理漢代中國世界秩序的理論與實踐，包括騶衍的九州理論以及五服理論，接著提出帝制時期中國朝貢制度在漢朝開始的一個可靠且常識性的思考。這章中份量最多的一段(約23頁)就是匈奴與漢帝國的關係，也涉及大範圍的「西域」(包括張騫著名的旅行)，以及漢朝在該領域的征服與統治。他還兼顧漢朝與羌、烏桓與鮮卑的關係。但是余教授並不自限於漢人所關注的北方與西北鄰國，有幾段是討論漢朝勢力往東北的朝鮮半島、南至南越、東南至閩越以及西南至現在雲南的擴張，甚至在最後一段談漢朝與地中海世界的聯繫。總的來說，這一章對漢朝的對外關係的描述算得上是縱觀全局且分析精闢的。

余教授對匈奴研究的第三個也是最後一個貢獻，是他爲《劍橋早期內亞史》寫的「匈奴」一章，早在1970年代中他就完成了這篇研究，但Sinor的編輯工作擱置了15年(在這些年裡他不止一次心臟病發作)，該書1990年出版時，他還打

35 與余英時的私下討論，1996年5月1日。Wright, "The Hsiung-nu -- Hun Equation Revisited," 77.

36 Wright, "The Hsiung-nu—Hun Equation Revisited"; David Curtis Wright, "What's in a Name? Would a Hsiung-nu by Any Other Name Still be a Hun?," in David B. Honey and David C. Wright, eds., *Altaic Affinities: Proceedings of the 40th Meeting of the Permanent International Altaistic Conference (PIAC)* (Bloomington: Indiana University Research Institute for Inner Asian Studies, 2001), 66-81.

算採用更多新出土的考古資料，這又再度爲余先生帶來毀譽兩極的反應。余教授的這章是歷來匈奴研究最敏銳且思慮周詳的著作，有趣的是，這章主要談匈奴，因此不再把他們當成漢朝對外政策裡的頭痛角色。余先生大抵以匈奴的觀點與立場敘述並分析匈奴的歷史，這一章包括：冒頓的興起、和親制度下的匈奴與漢朝的關係、匈奴與其他非漢鄰國之間的關係、匈奴爲掌控西域與漢朝之間的競爭、匈奴的領導權與繼承危機、匈奴分裂爲南北兩支、南匈奴對漢代中國朝貢制度的歸順、以及西元一世紀末北匈奴的抵抗與最終的瓦解。余先生這一章所講的匈奴歷史不超過東漢以後，想必是因爲 Sinor 所編的書明言它是內亞「早期」的歷史。在匈奴史研究這個領域現在已經有 Nicola DiCosmo 的新書，卻並未取代舊說[37]。

我對余教授的欣賞，不止於他在匈奴與漢朝關係方面的專門知識，他對於清代滿人管理的知識也很令人佩服。在一次他的專題研討課上，我報告清代學者龔自珍1820年的文章〈西域置行省議〉，他對我的報告提出許多有用的建議與批評，我後來修訂這門課的學期作業，成爲我第一份出版的學術著作[38]。余教授建議我博士論文可以研究清朝西北史地，盡量利用像是士大夫徐松之類的材料，他因故被流放到清帝國的邊疆。有時我曾後悔當初沒有聽從他的建議做這個題目(我的論文是寫宋遼外交關係)，後來Joanna Waley-Cohen的好書[39]已經包含許多我想做的議題了。有一次余教授出人意表地告訴我，他曾經研究過台灣的諸羅(原住民語音譯)縣在1780年代林爽文叛亂平定後，如何被乾隆皇帝改名爲「嘉義」。他不是根據任何二手材料，而是讀清代的台灣方志！這一類吉光片羽匯入他廣袤的學海，反映出他是個涉獵寬廣與多才多藝的學者。我非常榮幸曾經向他學習。

37 Nicola DiCosmo, *Ancient China and Its Enemies: The Rise of Nomadic Power in East Asian History* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 161-205.

38 Wright, "Gong Zizhen and His 'Essay on the Western Regions.'"

39 Joanna Waley-Cohen, *Exile in Mid-Qing China: Banishment to Xinjiang, 1758-1820* (New Haven: Yale University Press, 1991).

Yü Ying-shih's Contributions to Xiongnu Studies

David Curtis Wright

Abstract

Professor Yü's *Trade and Expansion in Han China: A Study in the Structure of Sino-Barbarian Economic Relations* is a very important contribution to the study of imperial China's foreign relations and represents, as one of its reviewers points out, the first time any scholar undertook a comprehensive synthesis of historical sources and modern Chinese, Japanese, and Western scholarship on the topic. Some reviewers accused Professor Yü of Han chauvinism or a Sinocentric worldview in this book, but as this article shows, these criticisms are unfair and inaccurate.

Keywords: Xiongnu, intermarriage system, tributary system, Han chauvinism, barbarian

再議中國古代和帝國早期宇宙觀中的「地方」説

狄約翰(John C. Didier)*

摘要

此文論述中國古代宇宙形狀論，主張在大約西元200年之前中國並沒有所謂至今一千多年來所普遍接受的「地方」地理地形論。此觀點是於大約西元200年後學者誤讀古代典籍所致。事實上中國古代所著述「九州」或「地」的典籍並不主張「地方」地理地形論。

關鍵字：宇宙形狀論、地方、九州、五服、天文

* 科羅拉多州立大學。
本文由林海蒂、王笑然譯為中文。

在近期出版的一系三本書中，本人針對學者所廣泛接受崇尚中國人自遠古或戰國/秦/漢以來以「天圓地方」的宇宙觀爲範例而推論「地」爲方形之說法，提出了某些批駁意見[1]。

這篇論文，我將進一步證明，大致自西元200年到700年間之階段以前，中國人並沒有「地方」的觀念。首先，地這個詞，按我們現在的理解是作爲表達地理學中涵括全部土地和海洋的統一體。這在中國古代和帝國早期的文本中並不存在。而且，從大約西元前第5世紀到西元第1、2世紀左右，中國學者對於有關「地」的特徵的一系列描述並不是方形的，反而是圓形的。其次，地一詞，在中國古時，並不是指示當今所稱的地球(英文的"earth")，而是指示在中國文化範圍內的土地區域。因此，超越此文化範圍的未知土地和遼闊的海洋，並不在當時古代中國人思考範疇內。事實上，自西元200年至700年間以前的時期，在中國的宇宙形狀論(cosmography)並沒有關於「地方」的理論。確切地說，在西元200年之前的中國人思想和其在圖畫文物中顯示中國人一貫視方形爲天或天威的象徵[2]。

20世紀以來，研究中國古代和帝國早期宇宙觀和天文學的學者們，一致接受了自大約西元200年後所延續下來「地方」的說法。他們把在帝國中後期(西元200年-700年及其後)流播開來的「地方」的宇宙觀，反推至前漢和西漢前期，將前前後後所有的中國宇宙觀，一律誤解成「地方」的宇宙觀[3]。

---

1 John C. Didier，*In and Outside the Square: The Sky and the Power of Belief in Ancient China and the World, 4500 BC – AD 200.* 3 Volumes. *Sino-Platonic Papers* 192 (Philadelphia: University of Pennsylvania, Department of East Asian Languages and Civilizations, The Center for East Asian Studies, September 2009): http://www.sino-platonic.org/. 見部三，章四、五。

2 同上，各處，特別是第二、三部。

3 司馬誠於大約西元700年於其註傳司馬遷《史記》中似最先指栻算盤邊框之四方形狀比義該為大地。見 Donald Harper, "The Han Cosmic Board (*Shih* 式)," *Early China* 5 (1979): p. 6, n. 2.
所謂正統的「天圓地方」的「地方」說統治了中國思想長達上千年的時間。西方學者直到西元1600年之後才開始積極研究中國和中國歷史，而就推其受於中國學者之傳統「地方」論。見 John S. Major, "The Five Phases, Magic Squares, and Schematic Cosmography," in Henry Rosemont, Jr., ed., *Explorations in Early Chinese Cosmology*, 於 *Journal of the American Academy of Religious Studies* L: 2 (Chico: Scholars Press, 1979): 133-167. 亦參見 Joseph Needman 與 Wang Ling編, *Science and Civilisation in China*, Volume 3, *Mathematics and the Sciences of the Heavens and the Earth* (Cambridge, England: Cambridge University

議中國早期「地」的傳統觀念(500BC-AD100)

大約從西元前第5世紀到西漢這一階段，在一些有關地理的古文獻中，描述了「地」是包括帝王所居的直治中心和其向外圍擴展的領土和文化政治領域。在這些文獻中所描述的「地」，幾乎所有學者全將其誤解成一個四方形的「地」。按大約年代來排序，上述文獻包括：

《尚書・禹貢》(大致西元前第5世紀)
《呂氏春秋》卷3、卷13(西元前239年)
《淮南子》卷3、卷4(西元前139年)
《史記》卷2(約西元前100年)
《周禮》卷33(約西元前2到1世紀)

另還有揚雄的《太玄經》(西元前2年初版)。另外，司馬遷在《史記》卷74中，詳細介紹了鄒衍(西元前第4世紀後期)的地理論。學者也往往將其聯結到「地方」的地理學/宇宙觀。

首先提《尚書・禹貢》一卷，描述神化故事中之夏朝祖皇大禹當事帝舜時治洪水，創文政，平民事的故事。在篇尾敘述大禹治水的成就，同時描述大禹如何劃分地爲「九州」的過程。〈禹貢〉這一卷，大約成文於西元前第5世紀，是目前所知最早有關中國地理或地形的文獻。在大禹故事中，大禹巡視九州治理水患之後，由帝舜的中央政治核心向外圍拓展而建立地理，政治和社會經濟的區域。雖然在此不深入探討關於九州和大禹在九州內所設立五服的細節，我們仍然可注意到，〈禹貢〉全文並沒有描寫九州或五服的形狀，更沒有任何與

(續)

Press, 1959), 497-508.
「地方」的宇宙形狀論長期來似受全面贊揚而不受疑問，Sarah Allan 甚至試圖將「地方」的宇宙形狀論推論到戰國和漢時期的傳統是從商朝時傳下的。見 Sarah Allan, *The Shape of the Turtle: Myth, Art, and Cosmos in Early China* (Albany, New York: State University of New York Press, 1991)，各處。

方形地理有關的內容。按文，九州和包含在九州之內的五服的整體形狀，可能是圓形或橢圓形，矩形或方形，也可能是不規形或者因不知而不在文中提及形狀[4]。對於包含五服的九州的整體形狀，文中既未提及從帝舜都城至周邊的尺度或地理上的測量，也未提及各州的對徑測量。更讓「地方」之說不能成立的是，九州並不是由政治中心依輻射模式平均分散和排布。實際上它的重心分佈在東部和東南部。因此，〈禹貢〉中的九州，並不是以圍繞中心而組成的任何形狀(方形或其他形狀)。按文，九州是由中心以不定形式排列而且多處於東部和東南部的區域。另外，文中涉及環繞九州的四海，由此可知九州謹局限於某種範圍。此文獻根本没有涉及我們在宇宙論中所探討的包含水陸全體性之現象(若今所認之「地球」)。故，〈禹貢〉絕對没有隱含大天所覆蓋且充滿水域的的地球。顯然〈禹貢〉的作者没有考量到熟知的九州範圍之外的四海及其外。

按〈禹貢〉一文，位於九州內的五服的每一服，自內部中心點(自內算第一服)或內部邊界(第二到第五服)向外部邊界輻射500里(1里大致等於.33英里)。故於任何方向測量，自帝王都城中心至第五服外邊線，五服總共的半徑爲2500里(約833英里)。若由各方向測量五服的半徑同爲2500里，則以〈禹貢〉所述之地形爲方形之論必然不正確，因爲只有圓形是由中心點至外圍保持同等距離。若是方形，則從四個角到中心的距離肯定長於從四邊到中心的距離。因此推測〈禹貢〉作者所隱含或假設的圓形自然源於其立地處所見的圓形景觀[5]。

《史記》卷2(100BC)對於有關地理的陳述，源於《尚書・禹貢》一文。但其對有關九州和五服的用詞稍有差別。與〈禹貢〉內容一樣，《史記》也讚揚大禹的豐功偉績，也沒有描述任何方形的地形，僅使用了「四奧」這一模糊概念來涵蓋九州的土地[6]。雖有人譯《史記》時將此辭當爲「四方」的意思[7]，

---

4 Needman 和 Wang 早就提過此文本不形容特定的地形。見Needham與Wang, vol. 3 (1959): 501-502.

5 〈禹貢〉一文見《尚書》(《十三經註疏》，北京：中華書局，1980)，卷6，頁146-153。

6 司馬遷，《史記》(臺北：鼎文書局，1989)，卷2，頁75-77。

7 William H. Nienhauser 等人將《史記》這裡的「四奧」譯為英文的 "four quarters," 乃誤以四奧當四個方形的區域。見 William H. Nienhauser 等編與譯, *The Grand Scribe's Records, Vol. 1, The Basic Annals of Pre-Han China* (Bloomington: Indiana University Press, 1994), 32.

其實「四奧」一辭完全不同於四角，也更與四方地形之意相去甚遠。

《周禮》大約成文於西元前1世紀，其卷33以上述文本爲基礎，並作進一步說明，其明確地講到「四方」。但是在此的「四方」並不意味環繞政治中心區域的地形爲方形地。按文，其首先解釋那些未命名的或未列舉的「邦國」如何排列在政治中心外圍的文明區。然後此文仍只統率地描述這些邦國的組織和管制法。就此其引用「四方」來廣泛地概括那些數量龐大的「邦國」:「王將巡守，則戒于四方曰，各修平乃守」[8]。「四方」是指未被列舉和未知方位的「邦國」。其代表所有領域的「邦國」。其根本沒有任何關於領土形狀的暗示，也沒有實際四方形的意義。

《周禮》的方字，也用以描述各種中央朝廷的「方官」對邊遠地區或「方」的職責。方字當出現在官員的職稱上(即地區長官「懷方氏」)時表示的是地區。同時，方單獨一字，還表示方向、領域、地區，或者是各邊的意思。單一方字意爲各邊時的典型一例，出現在記述大禹描繪九服的文本中。我們瞭解第一服，包括帝王的中央區域—王畿，「其外方五百里曰侯服」。在此，「方」並不表示方形。這裡的「方」是一種輔助性的形容修飾語，其緊密接著表達距離的「五百里」的前面，用以表示所有方向的五百里。「方」字的用法，不論爲單獨一字，或爲官職名稱，或用於「四方」一詞裡，都是指表達一般處於中國文化中心境界(王畿)以外的無名，無形地區，或者表達任何方向，或者所有方向[9]。

同〈禹貢〉和《史記》的地形地理一樣，《周禮》卷33劃分了在政治中心之外組成九州的九服(以前的五服)的土地。如同前兩個文本，九州的重心在一大片不甚明確的土地的東半部。在西部只有一個州，被命名爲雍州。九州中的其他八個州，都處於東部領域而偏重於東南方。又如同〈禹貢〉,《史記》，其亦未提及九州半徑的測量。

但是，《周禮》卷33與〈禹貢〉,《史記》有所區別的是其把地理政治、社會經濟區域劃分成九服而不是五服。九服的名稱除了五個與〈禹貢〉、《史記》

---

8 《周禮》(《十三經註疏》)，卷33，頁864。

9 同上。

相同，顯然另外增加四個環繞王畿的新想像區域的名稱。

如前所引，九服的軸心是帝王的都城區域所在，稱爲王畿，其直徑一千里（即半徑五百里）。九服乃是以王畿爲中樞，以五百里爲距離，呈輻射狀向外擴展。所以，從王畿的中心到九服最外圍的任何角落，距離共五千里。如同〈禹貢〉與《史記》，作者並沒有表示此距離測量範圍包括我們如今所指爲大天所覆蓋而且充滿水域的地球。文中所指只是帝王和其朝廷所關心的領域。

《周禮》卷33裡，「五」這一數字乃用以指理想中所影射向周王宣示效忠並盡力維持和傳播周王核心文明道德的有封地的諸侯國。其分封爲公、侯、伯、子、男五等，代表簡明西周聯邦諸國宗法等級制度。諸侯的封地，受限於自西周統治的核心區域，同心地向外輻射，並與九服自中心起算前四服地區重疊，距王畿中心兩千里的區域[10]。

這篇西元前1世紀的文本，值得我們注意的是，方字用來指定測量九服和五等諸侯國。在前文中我們已觀察到，在王畿，帝王的政治區域的外圍的服有如此的用法。雖然讀者初閱此文經常將這方字誤解爲「方形」的意義，究其實，這裡的方字反而強調從中心區域向外輻射到邊界的任何邊或任何點都有同等距離的意思。因此，這些領域必定是圓形。如〈禹貢〉、《史記》的文本中所示，若從政治中心到這些環繞的諸侯國或九服，在各方點保持同等的半徑距離，唯一的可能形狀是圓形，不可能是其他形狀。因而，在此，方絶無「方形」的意義，反而顯明表示「每一方向」或「任一方向」的意思[11]。

John Major 認同而且跟從上面所述前人以古代這些文章所描述五服九州之政文區域來代表「地方」之說法而主張《史記》卷74所著錄的鄒衍九州論與〈禹貢〉、《周禮》等著作同樣有提倡「地方」之觀[12]。當確認〈禹貢〉與《史記》所描繪的政文區域論，或者其他更早共同資料來源，影響了司馬遷對西元前4世紀的鄒衍地形論的記錄，鄒衍文中並無任和指示「地」或者地的任何部

10 《周禮》，卷33，頁863。

11 同上，頁862-863。

12 Major (1979): 133-135. Major可能跟隨而又擴大了馮友蘭早年模糊集結這些中國早期地理方面的文本集子。見Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*, Volume I, tr. Derk Bodde (Princeton: Princeton University Press, 1952), 159-169.

份爲方形。誠然，鄒衍的地形論提倡九州這一概念，每個州被一片海洋包圍，每個州又包含九個州，故按九的平方計，鄒衍的九州之世界共有81個下屬州。故除了各個含有九州的九州以及包圍九州的無形海域外，鄒衍並沒有定義比九州更大的範疇。是故與〈禹貢〉、《史記》、《周禮》文本全同，所謂「地」的定義於鄒衍論議中止於陸地和大海相接處。因此，鄒衍的所謂地形論並無任何指示我們所追求大天所覆蓋而且充滿水域的完整地球的地形。如同其他文本的作者，也如同前人或當代人，鄒衍對於「地」的興趣局限於其所能認識的文化與其可想像具體世界的區域。其對無法想像事物的形狀因而留存於想像之外，也就不加以說明[13]。

《淮南子》和《呂氏春秋》有關天地大體的章節，與《尙書・禹貢》、《周禮》卷33、《史記》卷2，以及鄒衍所描述的純粹政治文化水土區域地理觀，有了重要的區別。《淮南子》和《呂氏春秋》對於描述天地的語文與範例上雖然有所相似，但是文本內容相比並不同。然而最重要的是，雖然幾乎所有學者一致誤認爲二文提倡「地方」宇宙論，實際上《淮南子》和《呂氏春秋》並無任何有關「地方」的理論。

《呂氏春秋》中有兩段文，學者經常引用並解釋爲「地方」論。此兩段文見於《呂氏春秋》卷3〈圜道〉篇（或稱3.5章節），與卷13〈更始〉篇（或稱13.1章節）兩節。首先探討《呂氏春秋》13.1章節。

該節要旨描述天上九野與其相對應在地上之九州以及從其引算出的各式現象。學者往往引「地方」概念而以之灌入《呂氏春秋》13.1章節文中三種有關天地的形容：（一）地面上的區域；（二）天空與地的量度相關的距離；（三）春、秋分的節點。

關於第一點，如以上所提過有關《呂氏春秋》13.1一段文講到「地」字，首先我們必須認知的是，雖然學者始終解釋及翻繹這裡的「地」字當地球的意思，這「地」字與地球一點關係都沒有。這裡的「地」字實際不過指以上所述過的九州罷了。另外，《呂氏春秋》13.1裡，作者描述九州位置時使用兩字組成的連接詞，前面一字指所在的方向，後面附著方字。當然，表示方向的方字，

13 《史記》，卷74，頁2344。

確實也可以表示方形，但我們可以判定這裡的方字並不是描述四方形狀。如同最先出現在《周禮》中的方字，這裡方字表示的意義乃是方向。因爲置於王都外而處於正方向(東、西、南、北)的邦國雖都用方字來描述其所在位置，而置於王都外而處於斜方向(東北、東南，西北、西南)的邦國並不使用方字。這一明顯的正方向與斜方向稱辭之不同讓我們瞭解，《呂氏春秋》13.1對九州整體形狀的具體描述並不完整[14]。若所有方是方形的，則斜方向之名稱也該用方字來描述。總共該有九個方塊形之地來組成九州。若只根據《呂氏春秋》13.1〈更始〉篇之描述來看，文本所提九州所組成的「地」形，與普遍流行的「地方」臆測完全不同。九州是沒有固定形狀的[15]。進一步分析，與上所述過古文中有關九州地域的地理一樣，此篇裡的「地」，雖讀者經常誤解之爲描述一種全體地現象的辭，其範圍實際上只局限於以王都爲中心及中國政治文化所能影響與聯絡之九州區域。其用法，與我們現在用以形容全體水陸的地球大不相同。

當我們查閱《呂氏春秋》卷13〈更始〉篇裡有關九州之地的量度，上段所提的兩點則更明顯。〈更始〉篇將九州作爲居於四海之內的地，做了細緻陳述，曰東西二萬八千里，南北二萬六千里[16]。由此可以看出，文本並無明確地定義這片土地爲方形。那麼，讀者也可以解爲，九州可能是圓形的，或者是橢圓形的，或者是任何一種不規則形狀。這些量度數字，其實並不能告訴我們，連接四海的地究竟是什麼形狀。而且，文字明顯表示了，東西距離和南北距離不相等。這兩個長度不可能組成一個正方形。因此，將《呂氏春秋》與前述幾種文本比照讀來，四海之內的土地的真實形狀，依舊是模棱兩可。

關於第二點，《呂氏春秋》的〈更始〉篇，也寫到遠在四海之外的「四極」。文中曰：「凡四極之內，東西五億有九萬七千里。南北亦五億有九萬七千里。極星與天俱遊，而天極不移」[17]。學者一致把這個量度理解爲一個整體性的方形之地的量度，意即一個立在方形之地中心的觀測者，使用日晷的指時針和角

---

14 呂不韋，《呂氏春秋》，卷13，「一曰更始」章節(《諸子集成》版。臺北：世界書局，無年〔1960年？〕——此後直稱《呂氏春秋》)，頁125-126。

15 同上，頁125-126。

16 同上，頁126。

17 同上。

度測量器，依據太陽的至日和分日的節點，就可算出標註方形地外線上正方向四極(正北、正南、正東、正西)之間的距離，也就是方形地的量度[18]。但是，我們必須認知，用日晷測量太陽的春分、秋分和夏至、冬至節點的量度是指天上的星星，其與地一點關係都沒有。

如只讀閱此文段落，有人可能會猜想此文是指當時人爲了算出標志四極的星星之間的距離，乃使用了日晷來測量太陽的春分、秋分點。但是其仍然與一個全體性的地，或其形狀，或所謂被大天圍繞的整體現象無關。文本明顯地只提到測量處在似蛋殼樣的天殼上的諸星正方向極點之間的相度距離，而與土地正方向之極點全無關係。因而文本中之四極乃是指若蛋殼樣包圍地的天空圓形上之極點。按文，此四極所標志的天殼包含之現象總共該有：(一)四海，並限於四海之內的(二)土地，限於九州的範圍之內，與(三)四海之中外而於四極之內未知名的外圍區域。進一步說，這裡，就若〈更始〉篇以上所述過只描寫位於九州或四海之內「地」的土地之段文一樣，根本不表明處在所測量的正向四個節點(即四極)之間的整體現象之爲水平面上之方形。依據文本而言，可以想像用一條線來描繪這些現象的形狀，在四極的四個方向的正向點上，可以連成一個方形，但也可以組成一個圓形。考慮到《呂氏春秋》的作者，完全繼承〈禹貢〉九州的地理地形傳統，則環繞在政治中心外圍的邊遠區域，在水平方向上必定是圓形的，而不是方形的(或其他形狀)。所以，我們可假定，文中所指依然是圓形。

最後關於〈更始〉篇中所謂四極，實際並不表示分日時所測定或者想像的地上距離。文中緊接上所引述描繪四極與處在極點的星星之後一段文描述太陽在分日的位置。兩段文的直接連繫可能導致一些評論者誤解這兩段文而推論四極的測量表示在至日，分日點測量地的尺度。此論是不正確的。四極根本不指示以太陽升落從東到西的分日點的距離來描繪地的大小形狀。

作者在此後文段中，採用「冬至」和「夏至」兩個標準辭特以認定作者論

18 見 John S. Major, *Heaven and Earth in Early Han Thought: Chapters Three, Four, and Five of the Huainanzi* (Albany, New York: State University of New York Press, 1993), 147-149, 與其所引之 Shigeru Nakayama, *A History of Japanese Astronomy: Chinese Background and Western Impact* (Cambridge, England: Cambridge University Press, 1969).

點的記號爲日至。當與冬夏字聯接時，至表示由動到靜(動的止點)。在此其意延伸爲「日之至」(即指太陽在其至北或至南年節的運行極終點)。同時，上所述過文章前面部分，討論四極的用法(也就是正方向上的量度)，其使用的術語並非是區別春分和秋分的標準術語。《呂氏春秋》作者(們)當然知道這兩個標準術語，而且如果其所討論的話題是有關春分和秋分，作者應該會使用「春分」與「秋分」的標準術語。但是於此作者將一般用來指天頂北極或其他極點的「極」字與指天空中光亮現象的「星」字合並相連使用來表出話題[19]。是故作者明顯所言的是星所置的天棚而不是地上現象。換言之，其測量的對像不是地，而是強調處在蛋殼樣天殼上的星星相對的所在距離。 雖然其測量天位正東正西方向上的量度與春分和秋分相符，但實際上作者並沒有意圖來測量春分、秋分正東西的度量。於此我們須注意，前面描述四極的文字，不僅談到從東到西的量度，而且涉及從北到南的量度。因此更可確定，《呂氏春秋》作者所談論的，其實是星所在的天穹範圍正方向極點的度量，而非春秋分點的度量。

《呂氏春秋》13.1的模糊陳述，讓我們似可知的度量僅僅有：第一，文本中所指四海之內，測量有東西二萬八千里，南北二萬六千里之大的地(西方學者經常所誤解為地球類的整體地物；按文地有九州，而此「地」明顯地並非是現代人所謂球狀全體性的地球)；與第二，在二度空間平面上方位基點算有東西597,000里、南北597,000里的度量的天穹。此文本，根本沒有提供測量如今所知的包含土地和海洋全體性似地球現象的量度。另外，上述兩段文中所提的度量，無任何關聯「方形」的意念。然而，中國中史期後的學者將《呂氏春秋》卷13與卷3合併而誤讀這兩篇文爲代表西元前239年中國古人所推測假定「地方」的宇宙形狀論，因而傳播後世。

現在回頭解讀《呂氏春秋》卷3〈圜道〉篇。這一節文中只含有一句有關地可能是方形的說法，即使僅有這一句，也是一個模糊的純屬文化視角的方形，與具體「地」的巨物一點關係都沒有。文中講到：「天道圜，地道方」[20]。這個章節的題目和其內容，創立了一個「循環運行」的觀點，即所謂「道」，

---

19 《呂氏春秋》，卷13，〈更始篇〉，頁125-126。

20 同上，卷3，〈圜道篇第五〉，頁31。

明顯地作者並非試圖構建一個具體形象的「天圓地方」的宇宙形狀論。在此，應可想像，天的循環方式是自然宇宙循環的一部分，但是，〈圜道〉文本沒有提到天的具體環圓形狀。而且文本把天道圜(即「天的循環運行」)的意義，演繹爲描述地上自然界生死的循環，也就是說，天的運行方式決定著地上生命個體週期的生死過程。顯然，這與具體宇宙形狀論的定義毫無聯繫。

至於「地道方」的意義，依作者所陳述，其與具體的或地理／宇宙四方形狀體毫無關系。在「地道方」一句後，作者很明確地解釋：「萬物殊類殊形，皆有分職，不能相爲。」[21](意為，所有生物不能改變其原本種類，形態，或職能。)在此「地的方道」實際在簡單地表達事物的種類，或者以「方塊來隔別出所有物」，將事物或以類型，或以群落，或以個體形態進行分類和組合。此處「方」(或者指方向或抽象的「邊」)的用法，並不是指具體的，地理的，地形的，或者宇宙形狀論上的，而是一種隱喻用來識別地上各物具備同類組織的方法。進一步，「地道方」的描述是依靠前一句「天道圓」的發展狀況而定。若假設當時人思想中有具體三度空間天地宇宙觀，則天所命所有生物的生死循環可想成直立的過程，也就是大天周循之圓運道。而直立對象的橫立道呢？也就是自天道產生橫地上的用方塊來隔局出萬萬生物以把它們組織起來而能置治的道。因此可以把「地道方」理解爲，代表地「循環」的第二度水平空間。此水平空間與「天道圜」的垂直空間互補而形成了天地的「循環」。我們已知「地道方」是指地上生死循環的定義。如此，我們就不應該把「天道圓」的「圓」，簡單地理解爲圓的形狀，而應該根據天的循環與地化分萬物的方式而理解爲循環方式[22]。總之，這一文本裡，根本不含有任何和宇宙形狀論有關的概念。更無任何具體的「地方」論。

〈圜道〉一篇，另外唯一從天的循環和地的隔物延伸出的有關概念，是把對自然的定義擴展到了政治的領域。作者寫道：「主執圜，臣處方。方圜不易，其國乃昌。」[23] 這兩句的意義，可從〈圜道〉一篇的其他內容與此篇之排在有關定年鑑或年曆的總共12卷文中的第三卷而可理解作者的意思是要傳授，第

---

21 《呂氏春秋》，卷3，〈圜道篇第五〉，頁31。

22 文本繼續講到：「日夜一周，圜道也。」《呂氏春秋》，卷3，頁31。

23 同上，頁31。

一，君主(帝王)要專心其能與支撐一切生命力的天的循環密切交流，也就是說帝王責任是在於其理解和順應「天道」，包括其心能通大天循環動運而能年年替天下立曆法與定時辰，由此可以使普天下受益。第二，臣子們根據君主的主要職責而引得其次的職責，也就是區別，分類，整理，與分隔萬物，而且執行帝王以其通天道而立下的原則來明確和定義天的循環之下的萬事萬物。如此，天下王朝與其民眾就能夠存在於一個社會組織，因而一起享受自然社會的和諧。這樣解釋此段文的本義來觀〈圜道〉一篇的總推論，乃知作者全無對具體「地方形狀」論下定義的意向。

不管是將兩個章節分開還是合在一起考慮，《呂氏春秋》3.5 與 13.1 的這兩個章節顯然跟本沒有主張推薦「天圓地方」的宇宙形狀觀，更無「地方」的地理地形論。對於宇宙形狀論，這些作者們完全保持沉默或模棱兩可的態度，他們唯獨明顯認知的所謂「天圓」是天循環周行運作性質。

《淮南子》卷3〈天文〉、卷4〈地形〉中，也沒有主張「地方」的地形論。反之，《淮南子》卷3、卷4可以幫助澄清一點：在戰國到西漢這一時期九州傳統文獻中所描述的地理概念，從任何觀點上看，都和「地方」理論沒有關係。《淮南子》作者們很明顯，不僅遵照《尙書・禹貢》，也遵照了《呂氏春秋》3.5和13.1等章節所建立的重要範例。最重要的是其追隨〈禹貢〉傳統和《淮南子》卷4〈地形〉一節明確表述九州中心區域乃爲四海內之土地。卷3〈天文〉前文則藉鑑《呂氏春秋》3.5〈圜道〉一節的說法，即文「天道曰圓、地道曰方」[24]。如同《呂氏春秋》，明顯地《淮南子》作者在緊接的文中闡明其基於哲學上的宇宙觀和存在論，而不是宇宙形狀論，抑或是地理論、地形論。

即緊接著上所引者，《淮南子》卷3聲明「方者主幽，圓者主明。」[25]如所預期的，隨著這些充滿陰／陽的敘述(幽／明)，此卷在下一節文探討陳述陰、陽氣的混合，以及如何接著轉化爲具體存在的各種生物，譬如長羽毛和長鱗片的生物，其不同的特點是由各種生物之獨特的陰、陽元氣之混合所決定的。在此可以明顯發現《呂氏春秋》13.1所討論「方」的影子，「方」者，並不是具

---

24 《淮南子》，卷3，〈天文訓〉(張雙棣編，《淮南子校釋》，北京：北京大學出版社，1997)，頁245。

25 同上。

體的性質，而是依據一個物質產生於內在的自然性質來加以類分，即「以方隔物」。《淮南子》卷3的作者明顯地依據《呂氏春秋》13.1發揚方形論的哲理而將其伸至於自然界，只是比較缺少政治色彩(儘管也有所涉及)[26]。至於有關天之「圓」，《淮南子》卷3明顯地如同《呂氏春秋》，借用「圓」來表達天的環繞運行，作爲位於天中的星體循環周行[27]。

《淮南子》卷3、卷4的術語，源於前人的九州地理傳統，並加以詳細說明，此有助於確定我們所已知之古代中國人無「地方」概念。用於「地方」一詞，其所謂的「方」根本不該理解爲具體的實在方形。 最重要的是《淮南子》卷三用「方」來表達天空中的方向，此澄清之前我在探討九州地理傳統文章中的方字，即方字表達的只是模糊的空間上的方向而已。值得強調的是在這些古文本裡，方字並不指任何巨大方形物或該物的方形邊，譬如，《淮南子》卷3讀到天之九野有八個方向，有東方、東北方、南方、東南方等等[28]。而於《淮南子》卷4同樣出現用方字來描述大地上區域所處在的方向。文本講到「地」之分區有九州，以及八殥，八紘，與八極，而一切處於某某「方」[29]。如果作者有意把方字特指方形及地的具體方形，如同兩千年以來的學者所理解的，則，爲什麼在這些文本中諸作者用方來不僅描述地的方向，而且又重複用方來描述天空中的方向？明顯地，在《淮南子》卷3、卷4中，方字僅作爲表達方向的意思，並不具備表示一個具體的或者描述性的方形。

另外，我們可以考慮到，《淮南子》卷3、卷4的作者，在當時的時代，及其文化上相當接近或處於戰國至漢這一時期的傳統中，能提供指引解讀當時左右其他文本或圖物。譬如，近年在尹灣出土的西元前二世紀的博局上(或可稱「占用博局」；圖1)，板面上部寫了表示方位的「南方」一辭，佈在博局坐標線條分割形成的中間位置，形成一個半八邊形的形狀而不是方形，指示南方。 爲了更加強調方形和方的不同，今可注意，尹灣博局中，那些坐標線條是用來測

26 《淮南子》，卷3，〈天文訓〉，頁246直接呼應《呂氏春秋》：「人主之情，上通於天。」

27 《淮南子》，卷3，〈天文訓〉各處。尤其頁246，262-265。

28 同上，頁262-264。

29 同上，卷4，〈地形訓〉，頁418，433，444。

量和判斷天體的運行軌跡，所以根本和地無關[30]。很明顯，戰國至漢所成的九州地理傳統，從來沒有主張「方形大地」的宇宙形狀論。

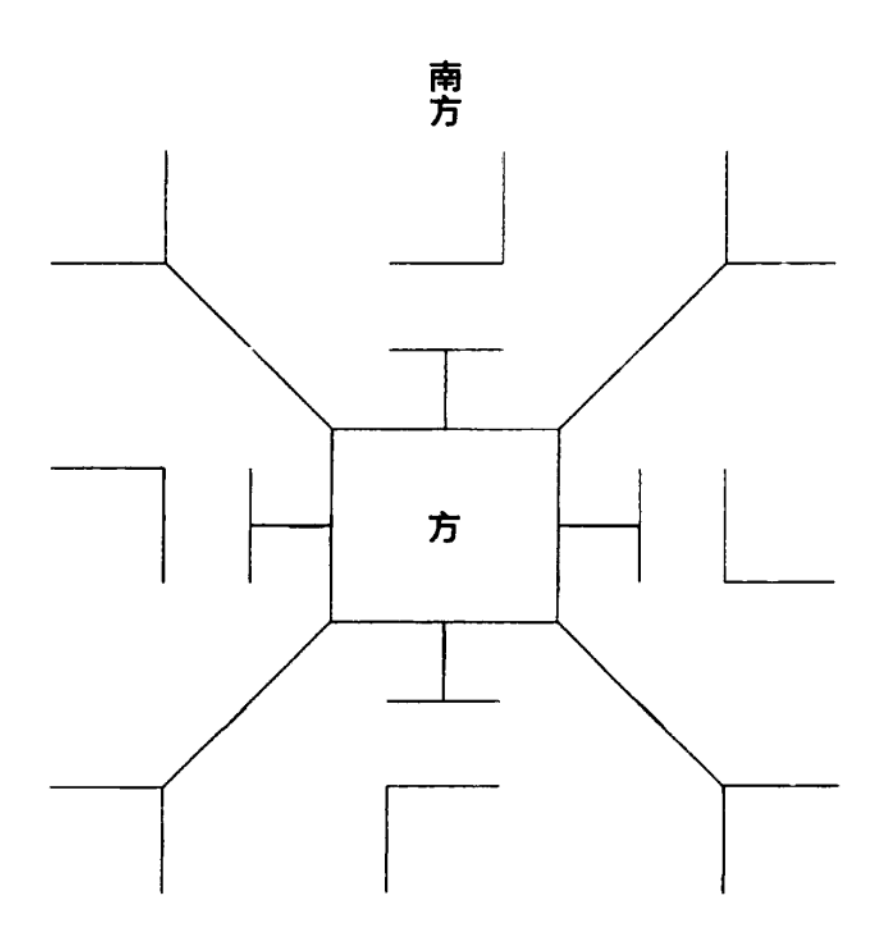


圖1　尹灣算命博局上的幾何平面與指方向的設計

此置正方形於其中的正方形的博局不代表地，反而象徵天空與上古代處於北極中五顆星所組成的方形，並當時(漢代)用來測量劃分天中星體、星球的運行，以算大天所表達人的命運。見Didier (2009)，第三部，四章。

30　見Didier (2009)，第三部，四章。　見尹灣重繪板於 Marc Kalinowski, "The *Xingde* Texts from Mawangdui," Phyllis Brooks (譯自法文成英文), *Early China* 23-24 (1998-99): 138.

回到《淮南子》卷4〈地形〉，文本又明確表述當時所認識「地」的區域的形狀跟本與具體實物的方形無關。根據傳統的九州地理地形的同心模式，即位於一系列邊遠區域之中的中心文化圈——九州，《淮南子》卷四列出四個環繞同心地區，由近而遠如下：九州、八殯、八紘，與八極。最重要的是，從這文本描述這四個地區中我們瞭解這一整體的四環式的建構模式，其中九州、八殯、八紘，和八極，也完全照著九州的模式去發展，都爲四海所包圍[31]。換言之，在描述這個「地」的時候，作者一再沒有試圖定義一個兼有全世之陸地和海洋的整體性之現象。其當時跟本沒有像今人所認識的「地球」一世界體的觀念，不管是圓形、方形，或無定形。《淮南子》卷4(也包括卷3)中的「地」，只是描述爲人類和其他生物可以在於四海之內的遼闊土地繁衍生息。故當此文章接著解釋，「合四海之內，東西二萬八千里，南北二萬六千里，」[32] 這裡根本沒有試圖考慮是否有任何物質存在於四海之中以及四海之外，因爲四海以及四海以外其他物質的存在並不重要， 既然當時它們不被認爲與人類的中心世界——九州有直接影響(儘管文本也告訴我們，九州等其他環繞王都的大陸區域的氣候受到四海之風的影響)。所以，這不是宇宙形狀論，充其量也只是當時人就已知或理想中的土地得出的地形論，或者直稱之爲「地」，但是這個「地」字之用法不應和我們現在用「地」字來指全體「地球」或任何全體「地」的概念混爲一談。

《呂氏春秋》裡所提供的四極度量(五十九萬七千里)和《呂氏春秋》與《淮南子》兩文所供的四海度量(東西二萬八千里，南北二萬六千里)的巨大差異原因很簡單，其並非若近代學者之所解釋是使用日晷方法的不同所導致[33]，而是文本本身的問題——兩套度量數字試圖描述的並非是同一對象。《呂氏春秋》中的較大數據，測量的是整體類似蛋殼一般的天棚，而《淮南子》和《呂氏春秋》裡都出現的較小的數據，則描述的是局限在四海之內的土地。主題上的不同，應該是非常顯著的。

至於文本中關於九州或者八殯、八紘、八極，任意一個組成四海之內的

31 《淮南子》，卷4，〈地形訓〉，頁431，433，444。

32 同上，頁431。

33 見 Major (1993): 147-149 (從 Nakayama〔1979〕).

「地」的區域是爲圓形的抑或方形的證明，當正確解讀此證明其只是反應九州和八殯、八紘、八極一起描述四個環繞同心圓。關鍵之點，仍在於對「方」字的解讀。《淮南子》卷4之原文曰：

> 九州之大，純方千里。九州之外，乃有八殯，亦方千里……八殯之外而有八紘，亦方千里……八之外，乃有八極[34]。

我們如何理解，這裡的方表達的是邊或是任意方向，而不是所普遍釋爲方形之意呢？一方面，在《淮南子》卷3、4中，如前所說明，方只表示一個模糊或大致的方向。但是最初，當我們研讀其他文本有關「方」的傳統說法，唯一保證半徑在各個方向都相等的幾何圖形，只能是圓形。相反證，畢氏定理($a^2+b^2=c^2$，c是直角對應的斜邊)證明從正方形的中心向任意一邊劃一條線，和這條邊的中點之間的連線最短，若向邊的中點的左面或右面移動，從正方形中心到此邊的距離，就會將隨著移動而不斷增大。如果，以上述原理畫一個等腰直角三角形，其中的兩條邊 a 和 b 長度都是 1,000，那麼斜邊 c 的長度不是 1,000，而是約等於 1,414。這樣，c 就比 a 和 b 多出了 41.4%。如此明顯的數值差距，即使在西元前5至2世紀，也很難不受注意。因此，《淮南子》卷4中定義的四個環繞同心的地區或部分，即所謂「地」，應該要理解爲圓形。

西方學者依據中國中後世之本身傳統，而普遍誤以古代文本中的「地」爲陸水全體性的方形現象而又因而誤譯「地」字爲 “earth”(即全體性之現象，若今所知的「地球」)。然而按上所述，古代文本作者明顯地想像其「地」爲圓形的，即中國文政所延伸影響到的諸土區域。中國古代的「地」和我們現在所理解的地相去甚遠。「地」僅限於四海之內，即當時中國人已知或在乎或於期望中能影響的九州等環繞王都的土地。僅依據九州地形論傳統的文本中，我們無法確定古代中國人有無像今人所認識「地球」一般的一個包含全體陸水性的現象觀念。《淮南子》卷4中，只暗示到有可能的模糊空間概念，根本不是跟地理學有關。其文描述環繞地的空間爲「六合之間，四極之內」。六合，指的是在一個

34 《淮南子》，卷4，〈地形訓〉，頁443。

三度空間中的六個方向：東(右邊)、西(左邊)、南(前邊)、北(後邊)、上、下[35]。《淮南子》、〈禹貢〉、《呂氏春秋》、《周禮》、《史記》，以及司馬遷著錄的鄒衍地理地形論，都沒有說明「六合之間，四極之內」廣大規模的宇宙空間有何構成組織。《呂氏春秋》所描述的四極似乎是最接近的定義。四極者，爲標註天的內部周長的四個正向基點(星體所處的位置，彷彿存在於環繞地的天殼的內側)。但是此定義並無討論天範圍內的廣大空間。其只討論所包含的天場。如前所指出，《呂氏春秋》和《淮南子》中存在的度量數據的巨大差別，只是簡單基於兩個數目代表測量的對象是完全不同的，一是量四海之內之陸土，另一是量大天殼。

由此，從西元前5世紀到西元1世紀，關於中國人的地理觀念，我們可以做出兩點明確的陳述：第一，地在那一時期，並非我們長期以來一直誤解爲包含一切水陸的現象，若今所知的地球；第二，所有文本中的陸地，表示的是已知的和可能涉及到的地區，根本沒有方形的構想，而是圓形之土域。即根據環繞同心的模式，在四海之內所建立組織而兼有地理和政治意義的區域。其是圓形的結構，而不是方形的。

西元前1世紀末年「地方」宇宙地理地形論偶然興起的源頭

中國古代和帝國早期文獻中並沒有描述地是方形的明確事實，其彷彿終於揚雄的文章，因揚雄《太玄經》初稿，成書於西元前2年，文中至少有一次毫不含糊地講到「地方」。另外，書中亦有兩處例句，似乎暗示一個地方形的幾何觀念。反而言之，因爲揚雄 在《太玄經》的其他一些陳述，仍使我們不能完全確認揚雄的真正意圖在於主張「地方」的地理地形論。他的方形，也許和《呂氏春秋》或《淮南子》一樣，僅是抽象隱喻的而已。然而，無論揚雄是否意圖主張「地方」的地理／地形論，《太玄經》像似成其後「地方」地理地形論之源頭。

揚雄在《太玄經》後面附加好幾卷自己著作的傳述，其中試圖設想提供一

35 《淮南子》，卷4，〈地形訓〉，頁417。

個整體統一的宇宙觀，能夠包括當代一切可理解的事物，即天、地、人三者之間的相互依存的系統，從而在一個更爲廣闊的宇宙統一體之下，生產、組織和維持地上的生命。揚雄希望表達最重要的觀點是「太玄」。其經由天、地、人來創造並統轄生命萬物的太玄，爲無處不在，將萬事萬物統一在宇宙這一整體當中的天道力量。這個徹底的形而上且存在論上的力量，與戰國至西漢時期古文獻中所論述虛無性的天、德、精、一、性命之情等等的術語及觀念理解完全相通[36]。如揚雄寫道：

> 玄者，幽攡萬類而不見形者也，資陶虛無而生乎規，攔神明而定摹。通同古今以開類，摛措陰陽而發氣，一判一合，天地備矣[37]。

對揚雄而言，所有的一切始於玄或太玄。天和地，以及其間的所有，都是由「玄」生成的。

另外，揚雄也隱秘地講到了天和地的本質：

> 仰以觀乎象，俯以視乎情，察性知命，原始見終，三儀同科，厚薄相劘；圜則杌棿，方則吝嗇，嘘則流體，唫則疑形。是故蓋天謂之宇，闢宇謂之宙[38]。

這段文中的描述包括一切的宇宙運作機能，在其中，天和地並通的道或自然力量賦予且統治萬物生命。動運始於積極運行的天棚而後全成於哺育萬物的「地」。揚雄明確地將其所謂「圓」與「方」與天和地一一對應起來。

揚雄確實在《太玄經》的傳述卷中，明確提到「天圓地方」：

---

36 見 John C. Didier, *Way Transformation: Universal Unity in Warring States through Sung China – the* Book of Transformation *and the Renewal of Metaphysics in the Tenth Century* (Princeton, New Jersey: Princeton University Ph.D. dissertation, 1998), 58-546. 亦見 Didier (2009)，第三部，三章。

37 揚雄，《太玄經》(《四部備要》版，臺北：中華書局，1983)，卷7，頁6上。

38 同上。

天圓地方，極殖中央，動以歷靜，時乘十二以建七政，玄術瑩之[39]。

文字表面上，揚雄的確聲稱地是方的。但在以上所引的兩段文字中，卻缺乏具體的方形的意義。比如說，他沒有提供任何有關圓形和方形的量度或者度量下圓形物與方形物相關的宇宙關係。他的語言也很隱晦，充滿了隱喻，使我們懷疑，有可能其整個結構實際是在精心地表達宇宙的規律和力量而已。在這樣的背景下，圓和方，看來只是組成揚雄思想的隱喻符號，表示從自然力量演出的方和圓的摩擦衝突之下的創造運行。此種摩擦則引至於：第一，可想爲天地熔爐中萬物形體之產生；第二，人觀察天地萬物萬事之營運故以心通連而模仿自然之玄，並依所得的通知太玄之模式來運用在人類社會政治制度的發展，從而進一步完整這一模式。事實上，揚雄在《太玄經》另一段文中，也寫到圓和方的衝突激發無數生命形式而產生地上生命的過程：

圓方之相研，剛柔之相干，盛則入衰，窮則更生，有實有虛，流止無常[40]。

揚雄又在《太玄經》另一段文中，將天比作懸崖，將地比作洞窟：在所謂之天之懸崖的力量作用下，萬物在若洞窟的地的媒介中得以完整自身。由此，我們更加證實揚雄視圓和方爲隱喻符號[41]。更具說服力的是，揚雄在一段文中明顯繼承了《呂氏春秋》與《淮南子》的傳統，將「天道圓，地道方」的自然與政治原理結合在一起。其顯露其隱喻模式源於相當明顯地抽象的「天圓」與「地方」:

天甸其道也，地杝其緒，陰陽雜廁，有男有女。天道成規，地道成矩，規動周營，矩靜安物。週營，故能神明；安物，故能聚類；類聚，故能富神明，故至貴。夫玄也者，天道也；地道也，人道也。兼三道而

39 揚雄，《太玄經》，卷7，頁9上。

40 同上，卷7，頁8上。

41 同上，卷10，頁4下。

天名之，君臣、父子、夫婦之道[42]。

揚雄把《呂氏春秋》影射在早期的政治治理中「地方」的隱喻意義以及後來的《淮南子》所描述自然應用的隱喻意義結合並擴大了。此表明，其有意識地繼承這兩個文本傳統。此外，上一段《太玄經》文亦清楚微妙地表現出著作於《呂氏春秋》和《淮南子》著年間的《周易・繫辭》一文的影子。《周易・繫辭》成文於西漢，時間上位於《淮南子》和《太玄經》之間，約西元前一三九年到二年之間。以上《太玄經》的文章，回應了《周易・繫辭》的開篇部分：

天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陳貴賤位矣。動靜有常，剛柔斷矣。方以類聚，物以羣分，吉凶生矣。在天成象，在地成形，變化見矣[43]。

如同《呂氏春秋》、《淮南子》、《太玄經》一樣，《周易・繫辭》以方形，或準確地講「方化」，來形容生命創造和完成過程中的一個片段。這裡的「方」並非宇宙形狀論或地形論所定義的整體。有意思的是，《周易・繫辭》將「以方隔物」的過程處置於宇宙最初形成的過程之中，甚至明顯表示早於人類的存在。其此論與《太玄經》和《淮南子》相較，則較類似於西漢早期的《淮南子》。由此，西漢末期的揚雄似提升人類在宇宙完成中的角色，遠超越《淮南子》或《繫辭》所提議。於此點，揚雄的論議和漢之前(239BC)的《呂氏春秋》與西漢時期的文本相較，則較接近於《呂氏春秋》。無論如何，揚雄明顯遵從了已然鞏固的傳統，即以「以方隔物」(或曰「方以類聚」)之事爲宇宙和其所產生萬物造化形成過程中的極要階段。在這整個傳統之下，「方化」的觀念和「地方」的宇宙形狀論、地形論並無關係。

早於《太玄經》而屬於此說方傳統的文本中，以「方」比之爲自然與政治運作過程的比喻裡，顯然提到唯一「方形」意並不是具體的方形，而是指隔物類聚道德上的觀念。於揚雄文本裡，可看出同樣的意思，即「置物以使其能類

42 揚雄，《太玄經》，卷10，頁1下-2上。

43 《周易・繫辭》，卷7，頁1上下(《十三經註疏》版本〔北京：中華書局，1980〕，頁75-76)。

聚」。並且，揚雄明顯地以隱喻比較天地，其將天比作規，將地比作距，表明揚雄所謂圓和方純粹是對天和地的隱喻。確實，揚雄在《太玄經》另外的段落中又表明，以「規」比喻形容「玄」，其說，人之以玄爲規乃是思想，描繪人之以處在心裡的玄來測量「天地」一整體結構。另外，《太玄經》文中亦言，「玄有一規一矩，一繩一準，以縱橫天地之道，馴陰陽之數。」[44]，表明揚雄用規矩兩個器具來比喻天地的功能，不以之來形容天地的具體的形狀。

可以看出，揚雄的「地方」說，保留了前人的文化成分以「方」爲比喻「以方類物」之意，乃以指地道何以對應於且完整天道周行的貢命的力量，來成全萬物於地上。揚雄的創新在於玄。其「圓」與「方」皆統一而出乎太玄。揚雄的地則應用「玄」的無所不能的循環力量以能：一，創造和哺育不同且可分辨的物種；二，通過其所創造事物之間而可認知認識之不同特質，使得其區別又明顯又可清分的，如同用矩使人能畫一條線來環繞而隔開不同物。規用以畫一個所有造化產物的活動發生在其內的圈子， 於此圈內，矩用以畫一個能測量而類分物的方形塊，方方塊塊分聚同異類之物以成其命。

揚雄《太玄經》的模式，與《呂氏春秋》、《淮南子》模式比較，真正的區別有二：第一，揚雄結合並擴大了天、地、人「三位一體」中的自然的和人類的構成成分。於揚雄之處理下，特別清楚的是，在玄的造化作用下，天道作爲第一渠道，驅使自己貫穿天、地、人中，繼而產生且存在於宇宙萬物所有的生命體。第二，揚雄誇大和強調了在完整宇宙建造中「三位一體」間的人所扮演的角色。是故，《太玄經》完整了自戰國後期到西漢這一段的思想趨勢，堅持人的道德在完整宇宙一事的重要貢獻。此思想演進的趨勢可見於一系列的早期文本中，比如《荀子》，《呂氏春秋》，還有《淮南子》。我們因此可下結論，揚雄大概沒有意圖主張建造一個真實具體的「地方」論，而只是力圖擴大「地」在整個「玄」所生成宇宙中所拌演的角色。如此地所創造之物能夠被組成可識因而可制的聚類。則揚雄的哲學觀點，僅僅代表其在自戰國至西漢之間於宇宙政治觀上所發展之宇宙論中所擴展又擴大的結論。

而且如果如Michael Nylan所指，揚雄確實另外推薦了一個描述廣闊的「天」

44 揚雄，《太玄經》，卷10，頁3下。

環繞包圍似雞蛋黃狀的「地」的「渾天」宇宙論[45]，則，揚雄的「天圓地方」的隱喻本質就可以確定無疑了。但是，我並沒有找到任何有關揚雄精確表達「渾天」宇宙形狀論的描述。另一方面，如果紀錄在7世紀的《隋書》中對蓋天宇宙形狀理論的「八反」真實地反映揚雄的敘述，則從「八反」裡所推薦的「渾天」宇宙形狀論可知揚雄所述的「地方」說的確是比喻而已。然而，我們不能斷定是否「八反」確實代表揚雄所言論。因此，《太玄經》依然是理解揚雄的宇宙形狀論的最好資料。然而如所知，這個文本的主題本身就是模稜兩可的。

揚雄的《太玄經》有可能並沒有推薦真正的「地方」宇宙形狀論，而是成文後經過兩個世紀的時間，後人對其天地形狀完全模稜兩可的敘述，誤解爲「地方」的宇宙形狀論。然而當揚雄活躍於西漢和王莽新朝時期的朝廷，證據表明，當時古老的宇宙觀，即在三度空間的天棚，將天空的方格之下的地投射爲圓形物的宇宙觀，仍然盛行。

西元4-23年，傳統宇宙形狀論的持續

王莽，漢室姻親，作爲大將軍，攝政王輔佐漢平帝（1BC-6AD在位）。西元9年，王莽篡位，建立新朝，維持其統治直至西元23年。爲了加強其於長安所掌之中央集權，王莽在西元4年下令修建明堂[46]。西漢時，朝庭認爲明堂古代，始乎黃帝至西周時，本作爲帝王的中央祭壇和政治中心。西元前110年，來朝之士上訴漢武帝劉徹，報片語的傳說裡有關古代明堂的建造結構和功能。因則劉徹下命，於泰山附近的奉高鎮修建一座明堂，當其近要實行的封禪大典做準備。我們對劉徹的明堂的形狀構造所知甚少。當代僅存司馬遷《史記》卷12(28)中的描述，既不明述劉徹明堂的整體結構，也不描繪清楚其內部供奉帝和太一大神用的中心祭壇的形狀。司馬遷在同兩卷裡也另外著述劉徹所命要建立兩個奉祀太一神大壇台，而其形容其形狀一樣模糊不清。雖然從司馬遷的著述明

45 Michael Nylan, tr. and ed., *The Canon of Supreme Mystery, by Yang Hsiung* (Albany, New York: State University of New York Press, 1993), p. 87.

46 王莽明堂的建築描述，見Mark Edward Lewis, *The Construction of Space in Early China* (Albany, New York: State University of New York Press, 2006), p. 269.

堂的建築裡似可感覺得出，明堂的大致形狀似爲一個圓圈形包圍著一個置在其中間的正方形大禮壇，然而仍無法確定劉徹的明堂與兩個祭拜太一的祭壇的形狀[47]。

然而，從考古學家將王莽的西元1世紀的明堂所挖掘出來部分，雖然細節上還比較粗糙，但據我們如今所知，王莽的明堂結構的確強調了傳統的宇宙形狀觀，即將一個中和方形圓形的「天」作爲明堂祭壇上所祭拜的對象。據遺下來的傳統與近幾十年所挖土出來的圖物來看，戰國／漢時，天的外邊形狀應該是圓形的，而其圈中當時人畫圖象徵天，經常畫個正方形將它代表測量天中星

47 按《史記》，卷12，頁480-481(卷28，頁1389-1389，1401)，劉徹明堂用來禮奉太一與其佐神五帝。漢武帝下令建造一個明堂於泰山下的奉高鎮，依有人所進上據說為自古遺下來的黃帝時明堂圖：「明堂圖中有一殿，四面無壁，以茅蓋，通水，環宮壇為復道，上有樓，從西南入，命曰昆侖。」並且，西元前1世紀成書的《大戴禮記》說其茅蓋是圓形的(見 Lewis [2006]: 267)。太一壇與五帝壇置於中央壇台上，太一壇在中而五帝壇環繞之，各如其所守的方向，以控位給中央位的大太一神，五帝中之守天空中央位的黃帝神與守南方的赤帝神並共享置於南方的壇。表面上，據(一)殿之「四面」似隱喻方形的，(二)所環宮壇的道似喻之有圓形的環圍圈，且(三)《大戴禮記》所報明堂茅蓋為圓形的，因而可論說漢武帝的明堂外圍是圓形的而中間奉天的既至大且是中央神之壇台是方形的，也從此可能進一步推論象徵天力的形狀是個正方形且象徵全天棚(以地平線來形容天棚的邊界)，但是並不能因此確定，因為，第一，不只是正方形有「四面」，圈子亦有四面；第二，「環」不見得指圓形環繞的圈子，一個「方」亦可「環」其所處在內的物；第三，我們不能依《大戴禮記》裡所後錄的敘述以其說為準確的。另外，司馬遷提供明堂壇台的直徑唯一測量(丈二尺；見《史記》，卷12，頁475)，而這亦並不能表明清楚壇台是圓形或方形。故雖然於漢武帝明堂結構上，方形好像象徵天空中與天中至強神的力量且圓圈似象徵整個天棚的圈子，其實我們仍不能依司馬遷《史記》與《大戴禮記》所敘述有關明堂結構來無疑地判定明堂的中壇與外圍的形狀。

司馬遷，對劉徹另外命建築其他用來祭祀天地至高大神(特別是帝／太一)的壇廟的描述，也一樣模糊不清。《史記》卷28／12陳述劉徹之令建築兩個特別供奉太一大神(乃為「帝」大神；見 Didier (2009)，第一部，三章)。第一為西元前135-123年間所建，置於長安市之東南郊不知之所的太一壇，第二為西元前121-120年秋所建於長安之南邊的甘泉宮中。對於第一所，所謂太一壇，司馬遷全不言此三層奉供太一、天一、地一三大神，各享一層台的形狀(《史記》，卷28，頁1386)。對於第二，甘泉壇，司馬遷唯言其隨從太一壇的建築構造，而像上所述過，我們並不瞭解該太一壇的形狀。雖然司馬遷另外解釋，當進行祭祀太一與五帝的大典禮中，祠官行禮在五帝壇「其下四方地」，我們並不能確定解釋太一壇的形狀是為正方(有四個直正方形邊)形狀的，因為之有四方並不意為邊界之成正直方形。據本文章前段所述過，當時方字最基本的意思為方向或邊，而圈子與正方形一樣是有四邊或者四個方向。我們唯一能知的是，司馬遷用「四方」一詞之意僅為「各方向」或「周圍各邊」。

星(即星神)的運轉[48]。譬如，以上所述過的尹灣博局算命版(圖1)。故我們看見當時示圈圍方的圖，一般可認爲是表示天之總意也。於王莽明堂建築構造形狀我們就認得出這種圈圍方的規劃。

首先可注意到，明堂的外圍是一個圓形的護城河，包圍著一圈方形城樓，在其中又是一個圓形的儀式平台，而置於這台的中心是個方形的祭壇。從外圍到中心，其結構遵循了一個同心的輪流交替的幾何模式：圓－方－圓－方。在此最重要的是，方形佔據了祭祀的最中心位置，它的最根本意圖是和上天最大的宇宙力量進行交流。這個同心的圓形和方形交替的模式細緻地描述了自中國上古，古代，和帝國早期對天和它內在部分的形狀的理解。因此，王莽的明堂結合古老的和當時最新的宇宙形狀論：圓形的護城河表示的是地的海洋邊界——四海，即已知世界之外的區域。而護城河的內岸表示的是已知的或投射到的世界，也就是我們在九州地理傳統中讀到的那片九州區域，我們也可以把它稱作理想化的視界，它是圓的地和圓的天的交界處，地平線。

有意思的是，這個明堂建築，和最近挖土發掘的西元前5世紀的人工製品十分相似，也是護城河/海洋包圍著一個方形/亞字形的中心[49]。最值得注目的是這個結構和著名的西元2世紀張衡的渾天宇宙儀有密切的相似性，我會在下面的部分詳細介紹。重要的是，王莽的宇宙形狀論，以明堂作爲載體，與古代和當時的宇宙形狀觀是保持一致的。因此，這表明「地方」的理論，假如其確實存在，則在當時的中央朝廷裡並沒有影響力。實際上，在明堂殘留下來未解釋的內部方形城牆和中央的圓形儀式平台中心，其內部極點包含著一個方形(亞字形)的祭壇，這使得王莽的明堂和古代的設計結構上的一致性更爲清楚。至於在圓形水平周圍的護城河所包圍的方形城牆，在東西南北四個正向上各有一門，將東西南北四門交叉組成一個十字，從各門到交叉點的線段如同：第一，黃銅博局鏡(或稱「規矩鏡」或「四神鏡」；乃為西方所稱謂「TLV黃銅鏡」)裡一樣的像英文「T」字母樣的畫形天中之星星所規劃當時北極交叉十字架(圖2)，整體上看起來就如同複製了博局中描述天體的方形線段，與第二，祭祀中當作可

48 Didier (2009)，第三部，四、五章。

49 Lewis (2006): 261.



圖2　古代正北極所在的交叉十字架

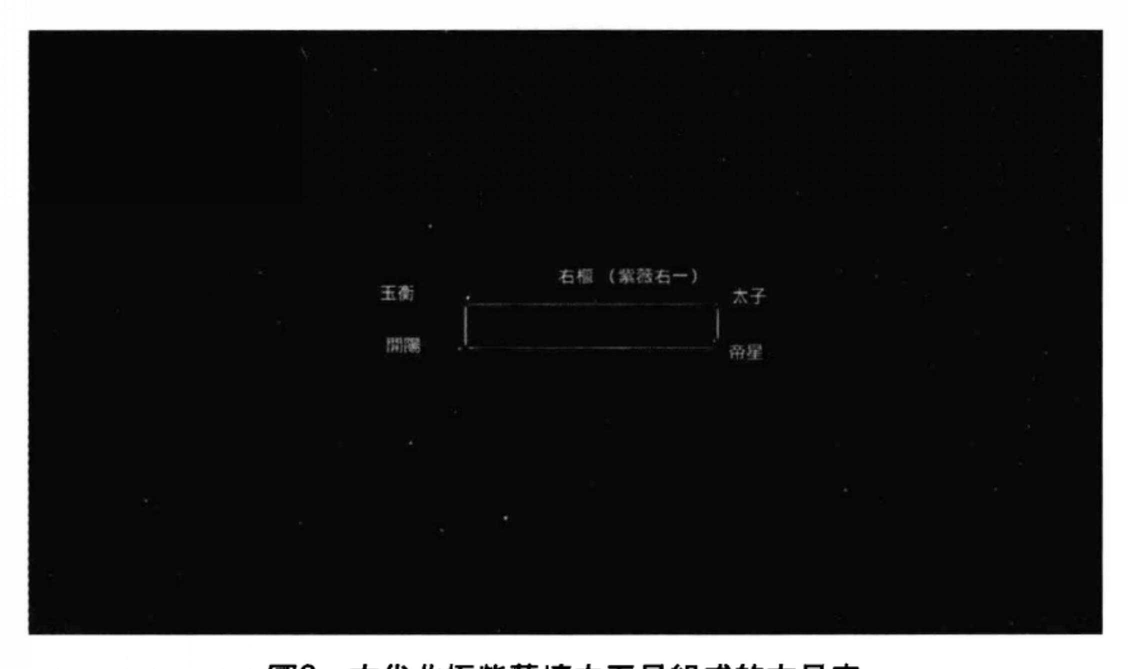


圖3　古代北極紫薇壇中五星組成的方星座

上古時，右樞星(紫薇壇右一，乃 Thuban 星)正處於北極星位所。

真實開關的門來控制四個正方向上所出入的鬼神。最後，明堂中間的圓圈將可視之爲代表位於天中北極紫薇星中樞圓圈(即紫薇內外線)，而置於明堂極圓中的方形或亞字形(交叉)壇台，似對應從約西元前4,000年到約西元前1,000年，環繞在天頂北極位置由五顆星(即右樞或紫薇右一 [Thuban]，玉衡 [Alioth]，開陽 [Mizar]，帝星 [Kochab]，與太子 [Pherkad] 五顆星)所組成的正四方形的星座(圖3)。我另外論過，從新石器時代到戰國至漢這一時期，這個四方形的星座成了中國歷史上有關矩形的象徵作用的根本源頭，因爲它標記了大天或者天心[50]。

瞭解到(一)王莽與其朝廷開創了西周古典主義的復蘇，而故試圖通過行政上的改變以能校正秦漢當代大帝國的模板，以轉而能支持王莽和其大臣們所認爲是純粹的西周模板[51]（包括明堂的建築結構），與(二)另外，王莽極爲依賴北極旁北斗七星的太一神力(北斗乃為當時所信仰中太一大神之所住居所，亦其七星中之兩顆星，即玉衡與開陽星，同時也助組成上所述過處在古代天中北極位的正方形的星座[52])，認爲因斗之七星是太一神力量的象徵，則其能夠支持王莽新朝，並(三)將判兵近宮而將要入以徹底的毀滅王莽與其新朝時，王莽仍然留在宮裡，手含著外邊方形且置北斗於其中心的靈秒栻算盤，期望北斗的太一大神的力量能助以拔救[53]。則在王莽建造的明堂裡，根據他所理解的(同樣也彷佛很正確地瞭解的)上古和西周的宇宙模式，其極中的正方形結構，完全重現出上古北天頂北極位所在的正四方形的星座，表達象徵天頂至大神(太一／帝)的神妙的力量，因此並不令人感到意外。

蓋，揚雄活躍在王莽新朝，與王莽其人相當接近。故值得注意的是，王莽並沒有在他的明堂上按照揚雄爲後人瞭解所謂的「地方」宇宙形狀論來進行建造。因而讓我們更加相信揚雄在他的《太玄經》傳述卷中表面上似宇宙形狀的討論，其實根本不是宇宙形狀論。揚雄的「天圓地方」的陳述，繼承了《呂氏

---

50 見 Didier (2009)，第三部，各處。

51 王莽新朝之政策，見 Hans Bielenstein, "Wang Mang, the restoration of the Han dynasty, and the Later Han," in Denis Twitchett and Michael Loewe, eds., *The Cambridge History of China, Volume I, The Ch'in and Han Empires, 221 B.C – A.D. 220* (Cambridge, England: Cambridge University Press, 1986), 223-235.

52 見 Didier (2009)，第一部，三章。

53 見班固，《漢書》，卷99(臺北：鼎文書局，頁4190-4191)。

春秋》和《淮南子》的傳統，運用隱喻的方法來陳述，經由天和地(為在一個「三位一體」天、地、和人的宇宙中，前三分之二的部分)，以發展和維持最終由太玄力量所興起的宇宙構造的過程。當然，宇宙之成全是在於太玄力量影響下人所行之事。「玄」，其經天而產生萬物的過程，像用規一樣，且其經地而隔物分類的過程，像用矩一般。如此看來，在西元1世紀早期，一個真正的「地方」的宇宙形狀論並不存在。

漢中後期系統化的宇宙形狀論

排除了其他文本之後，我們最終遇到一本成書於中國帝國早期階段真正提出「地方」的宇宙形狀論的文本。這本書就是《周髀算經》，集成於西元1到2世紀之間。基於上所述對古代中國宇宙形狀論和地形論的研究，可知《周髀算經》是最早定義和發展「蓋天」與「渾天」宇宙形狀論的第一個文本[54]。一般來講，學者們都認爲所有戰國與漢時期，講道九州者就是講道「天圓地方」的所謂「蓋天」宇宙形狀論。然而，在上面討論過，於《呂氏春秋》卷 3 與13，《淮南子》卷 3 與 4，《尚書・禹貢》一卷，《史記》卷2和74，與《周禮》卷33，其文所解釋的九州「地形」論根本沒有主張任何一個天圓地方的宇宙形狀論。更無「蓋天」宇宙形狀之說。另外同樣，漢代表算天運所用的栻算盤、「二十八宿圖槃(表)」[55]、博局、「TLV」黃銅博局鏡、日晷，還有王莽的明堂，以及其他戰國或西漢時期以圖繪或本身形狀來代表宇宙形狀表現的遺跡，都不表明任何「地方」和「天圓」的蓋天宇宙形狀論。實際上，這些資料來源沒有

---

54 漢時亦有第三個宇宙生成及形狀論，乃是所謂「玄夜」(宣夜)之說。蔡邕於約西元 180 年提過此玄夜之說，而其說模糊不清。雖然，《隋書・天文志》所容納解釋古代宇宙說者有三，乃蓋天、渾天、玄夜之說。其文中錄後漢人郗萌形容玄夜之理論：『天了無質，仰而瞻之，高遠無極，眼瞀精絕，故蒼蒼然也。譬之旁望遠道之黃山而皆青，俯察千仞之深谷而窈黑，夫青非真色，而黑非有體也。日月眾星，自然浮生虛空之中，其行其止，皆須氣焉。是以七曜或逝或住，或順或逆，伏見無常，進退不同，由乎無所根繫，故各異也。故辰極常居其所，而北斗不與眾星西沒也。』(《隋書》，卷19，頁509)。

55 有關所謂圓形的二十八宿圖盤(表)，見 Christopher Cullen, "Some Further Points on the *Shih*," *Early China* 6 (1981): 34.

一個不表明圓形地、圓形天的二度空間宇宙形狀模式。這樣的宇宙形狀概念，符合在《周髀算經》裡所介紹的蓋天或者渾天系統。

《周髀算經》裡，多種蓋天系統表示好幾個不同的宇宙形成論，其中對天和地的形狀的描述很不相同。學者一致認爲，一個天圓(就是蓋天)地方的蓋天系列理論在戰國後期和西漢時期開始發展，並且以之爲栻算盤的設計[56]。一樣其又認爲，《淮南子》卷3〈天文訓〉和卷4〈地形訓〉都表現一個固定天圓地方的蓋天宇宙形狀概念[57]。但是這些文本及栻算盤都沒有提到或者表明出任何和後期的地方蓋天宇宙形狀論類似的說法。當然，不同的蓋天理論可能體現出在漢時博局和「TLV」博局式黃銅鏡的設計上，因爲這類含有博類圖繪的遺跡是在漢代製造的，而漢代是經過特別多宇宙形狀論的演變的時期，故我們不能全面肯定地說這些遺跡絕無某一種「蓋天」宇宙形狀論。然而，至少可確定，這些遺跡沒有任何涉及「地方」的「蓋天」論[58]。

最早定義的幾種蓋天和渾天系統中，也就是《周髀算經》裡所描述的論系，其對天和地的形狀的陳述彼此就大不相同。在一些蓋天的提議中，天和地都是

---

56 見(一) Christopher Cullen, *Astronomy and mathematics in ancient China: the* Zhou bi suan jing (Cambridge, England: Cambridge University Press, 1996), 43-49; (二) Major (1993): 42-43.

57 Major (1993): 42-43. 於《淮南子》卷3〈天文訓〉末頁亦附加一個後期所修正的(大概西元1世紀)獨特的宇宙形狀論系統，完全和《淮南子》卷3〈天文訓〉中所表述的系統不同。此系統的分析，見 Christopher Cullen, "A Chinese Eratosthenes of the Flat Earth: A Study of a Fragment of a Cosmology in *Huainanzi*," Appendix A, 於 Major (1993): 269-290. 於其分析該宇宙形狀論中，Cullen 誤解三大點：(一)其以文本中所描寫用四個日晷指時針成方形的測量器具為代表一個方形地，而文本根本沒有這個意思；這四個日晷指時針所成的方形測量天空器具根本不是描繪地；(二)Cullen 毫無證據地以為文本中所述用這方形測量器具所得到的一萬八千里的數子代表觀者與地平線上的太陽之間的距離即表現文章的作者以此方法來測量一個方形地。其實，作者報告所得來觀者與地平線上的太陽之間各方向的一萬八千里的距離，與本文裡以上所述過一樣，其表明一個圈子；並且，最基本上，(三)所測量對象並非 Cullen 所認為的地，明顯地此距離反而代表觀者與太陽在日分或日至時處在地平線上之間的空間。地，或者地上任何的現象，與文本中所瞄準或測量的對象一點關係都沒有。是故，此著作於西元第1世紀中的文本中，仍根本沒有一個涉及方形之地的宇宙形狀論。原文見於《淮南子》卷3，頁408-409。

58 有關漢代的博局與博局類的黃銅鏡，見(一)Lillian Lan-ying Tseng, "Representation and Appropriation: Rethinking the TLV Mirror in Han China," *Early China* 29 (2004): 163-215; (二) Major (1993): 32-43.

平的方形，兩層堆積，天位於地的上面[59]。在另外的例子裡，天是圓形，有可能是圓錐形，像個雨帽，覆蓋在一個可能是圓形也有可能是方形的地上[60]。很明顯，儘管遲至當時後漢期間，關於天和地的形狀是圓形還是方形的辯論還沒有形成定論。在西元第1世紀的文本中，一個清楚的「地方」論還不存在。因此，對於所有早於《周髀算經》的資料，即學者一直認為其表現出一個「天圓地方」宇宙形狀概念，我們應該對其表面上的理論保持特別謹慎的態度。

渾天，或者可理解為「球形的天」的系統，假定了一個球形的天空，包圍著一個平面的(而在地平線上是圓形的)或者球狀的(而在地平線上是環形的)地。Christopher Cullen 將這類球形的宇宙形狀論與其基本的球形天文學上比較進展的知識發展的起步時期，推理地追溯至西元前70年。Cullen 認為在那時已經有人在運用渾天儀(一種圓形能較準確地測量天文之專門器具)去測量北極和天中諸星體之間的距離。據Cullen的說法，在西元2世紀早期，當漢朝人張衡仔細描繪渾天系統時，這宇宙形狀概念早已取代了 Cullen 所認為於大概不遲於西元前 1 世紀晚期在朝廷中所普遍用來圖繪天文的蓋天說。特別值得注意的是，張衡認為地不是方形，而是一個處在環繞水系周邊中的粗糙圓形，而在其外部是大天空的圓球體[61]。張衡甚至於隱喻般地說到地像個天所包圍的蛋黃[62]。因此，即使在此後漢時期，仍無人將「方」的意義固定地和地緊密聯繫在一起。當時，「方」象徵的含義仍然是未定的。

實際上，在古代和帝國早期有關宇宙形狀論的幾何表達的文本中，以及其他相關的人造遺跡上的形狀與圖示中[63]，我們發現，天和地一直都象徵為圓形。且早在西元前239年的《呂氏春秋》中，作者已描述包含著星辰並覆蓋其內圓形地的圓形大天當為一個球體：《呂氏春秋》3.5與13.1所述的天不僅僅是

59 見 Cullen (1996): 174.

60 見 Cullen (1996): 182. 另見 Cullen 所翻譯的〈天地形狀；晝夜〉一篇，其中言到天就像個雨帽而地像個倒盤。我們可注意，盤子不是方形的，而是圓形的。故這裡的地亦是圓形者也。

61 見 Cullen (1996): 64-66; 尤見於頁 66 Cullen 所畫之張衡形容天地的形狀。亦見 Needham 與 Wang (1959): 216-217, 355-357.

62 見 Needham 與 Wang (1959) 所翻譯張衡之形容渾天之說，頁217。三種宇宙形狀論的描述亦可參見於《隋書》卷19。

63 參見 Didier (2009)，第三部，二至五章。

圓形的或圓頂式的結構，而似亦含有三度空間的深度，其在地平線以下的半球體和在地平線上的半球體的天空必並起組成了一個整體的球形。《淮南子》卷3〈天文訓〉明顯地繼承且擴大了《呂氏春秋》中所描述的這種球體形的天與圓形的地。我們記得，《淮南子》形容一個具有六個方向的組成形式（其「六和間」的宇宙裡總共有六方，乃為前方或南方，後方或北方，左方或西方，右方或東方，與上和下的方向）。

總之，如果從東漢的宇宙形狀論的推測能夠被追溯並應用至早期中國的傳統的宇宙觀念，那麼渾天系統應該是最具有代表性的。同時，東漢時的蓋天系統之中的一個變型模式，描述了圓形的地和一個凌駕其上的圓形的或者圓錐形的天，這一模式也可以代表早期中國的傳統的宇宙觀點。這些應該使我們明白，東漢的宇宙形狀論的幾何形演化於自然可見的圓形天和圓形地的輪廓，就像任何偶然或無經驗的觀察者，站立在布滿星辰的天穹之下，自然地，其所看到的世界應該是圓形的天覆蓋著一個地平線上的圓形的地，而不是方形的地。

Reassessing the Square-Earth Thesis in Classical and Early Imperial Chinese Cosmography

John C. Didier

Abstract

This paper discusses ancient Chinese cosmography, offering that prior to circa 200 AD the Chinese did not promulgate what has been accepted for over a thousand years to have been an ancient Chinese square-earth cosmography. The idea that they did stems from mistaken readings of ancient texts by scholars after circa 200 AD. In fact, ancient Chinese texts that describe "the Nine Provinces" or "Earth" do not define these lands to be square.

Keywords: cosmography, square erath, Nine Provinces, Five Domains, astronomical observation

置思想於政治史背景之中
——再讀余英時先生的《朱熹的歷史世界》

葛兆光*

摘要

宋代理學(或者道學)常常是宋代思想史、哲學史的中心。但是,各種宋代思想史、哲學史或者理學史的論述脈絡都差不多,這一從《伊洛淵源錄》、《道命錄》到《宋史·道學傳》逐漸建構起來的脈絡,一直在各種論著中被反復書寫,形成了固定模式。這篇論文首先清理宋代思想史或哲學史的「層層積累」的學術史過程,指出,余英時先生的《朱熹的歷史世界》對於宋代思想史研究的啟示就在於「置思想於政治史背景中」,這一著作瓦解了在純粹抽象層面談論理學史的傳統方法,把觀察宋代思想的視野,從單純的思想世界擴展到廣闊的歷史世界,改變了傳統宋代思想和歷史的固定模式,為思想史研究提供了一個新典範。同時,這篇文章也對宋代孝宗、光宗、寧宗三朝具體的思想與歷史問題,提出了自己的看法。最後,這篇論文特別強調,要重新清理宋代的思想史,需要注意「道理最大」、「為與士大夫治天下」、「得君行道」、「國是」、「一道德同風俗」等若干關鍵字,注意思想的制度化、常識化和風俗化,打通政治史、學術史、思想史、社會史的界限。

關鍵字:宋代、思想史、政治史、余英時、朱熹

* 上海復旦大學。

引言

2003年，余英時先生的《朱熹的歷史世界》在臺北的允晨出版公司出版，第二年，大陸的三聯書店也出版了簡體字本。至今我還記得，在這部書還沒有正式出版時，因爲〈緒說〉部分曾在臺灣的《當代》雜誌上連載，經由互聯網的傳播，就已經有部分內容在大陸流傳，僅就我所知，在北京大學、清華大學的朋友中，就已經有了熱烈的議論。在這部書正式出版之後，更引起了兩岸三地，以及北美學界的討論，出現了不少分量很重的評論[1]。所以，我在一篇書評中說，在學術社群越來越缺少共同話題，研究取向逐漸多元化的時代，能夠成爲海內外中國研究領域共同關注焦點的話題並不太多，而這部著作能有這麼多反響與爭論，真是非常值得高興的事情[2]。

在思想史研究領域，這部書更是引起極大關注，在此書出版後的幾年裡，我幾度在研究生課上，和北京清華大學、臺灣師範大學、上海復旦大學的博士生或碩士生一起，重讀和討論這部傑出的著作，在和這些年輕學人的反復討論中，不斷加強和更新著我對這部著作的理解，下面這篇根據我課堂講課錄音整理出來的文字，多多少少也吸收了這些參與討論的年輕學人的意見，算是我們

1 僅我所寓目的，中文學術界就有以下重要評論：黃進興，〈以序為書〉(《讀書》2003年9期)；陳來，〈從思想世界到歷史世界〉(《二十一世紀》2003年10月號)；劉述先(載《九州學林》第二輯，2003年冬季號，香港城市大學，2003)；余英時先生的回應〈抽離、回轉與內聖外王〉(載《九州學林》第三輯，2004年春季號)、劉述先的再回應〈對余英時教授的回應〉及余英時的再回應〈試說儒家的整體規劃〉(均載《九州學林》第四輯，2004年夏季號)；楊儒賓，〈如果再回轉一次哥白尼回轉〉(《當代》2003年11月號)；余英時的回應〈我摧毀了朱熹的價值世界嗎〉(《當代》2004年1期)；楊儒賓的再回應〈我們需要更多典範的轉移〉(《當代》2004年2期)；葛兆光，〈拆了門檻便無內無外：在政治、思想與社會史之間〉(《當代》2004年2月號)；金春峰，〈內聖外王的一體兩面〉(《九州學林》第六輯，2004年冬季號)。英文書評則有包弼德(Peter K. Bol)，〈對余英時宋代道學研究方法的一點反思〉，程鋼中譯本，《世界哲學》2004年4期；田浩，〈評余英時的《朱熹的歷史世界》〉，程鋼中譯本，《世界哲學》2004年4期；又，王汎森的書評〈歷史方法與歷史想像：余英時的《朱熹的歷史世界》〉對書的介紹比較全面，見《中國學術》2004年2期(總18輯)，商務印書館。

2 葛兆光，〈拆了門檻便無內無外：在政治、思想與社會史之間〉，《當代》2004年2月號。

共同重讀《朱熹的歷史世界》的心得，謹以此文恭祝余英時先生八十壽辰。

一、宋代思想史或哲學史脈絡的來源

要討論余英時先生這部著作對於宋代思想史的新看法，需要檢討迄今爲止各種著作關於宋代哲學或思想的基本歷史脈絡，要談論這些基本歷史脈絡究竟是怎麼形成的，又需要回顧迄今爲止有關宋代思想敘述的學術史。

通常，中國思想史或者哲學史著作都把戰國諸子學、兩漢經學、魏晉玄學、隋唐佛學、宋代理學、明代心學、清代考據學，當作各個時代思想或哲學的標誌性內容，這使得宋代思想史泰半是對宋代理學史的敘述，由於這一標誌性內容過多地佔據了研究視界，因此相當多其他本應寫入的思想史內容，就不得不邊緣化甚至退出思想史著作，尤其是當「哲學」成爲思想史的論述骨架，「儒學」又理所當然地佔據了思想史的主流之後，一些看上去不那麼「哲學」的思想表述和政治現象就漸漸淡出學者的關注中心。正因爲如此，宋代理學(或者道學)常常是思想史哲學史的重頭戲，奇怪的是，各種思想史、哲學史關於宋代的論述脈絡都差不多。即從周敦頤到邵雍、二程，從二程到朱熹，前後有宋初三先生，左右有張栻和呂祖謙，旁邊還有陳亮和陸九淵，這個從《伊洛淵源錄》、《道命錄》到《宋史道學傳》逐漸建構起來的脈絡，一直在各種論著中被反復書寫，這一「層層積累」的學術史過程，至今沒有特別好地被清理過，換句話說，就是對於宋代思想史之所以成爲這樣的歷史，既沒有反省，也沒有考古，似乎也很少去追問這樣幾個問題：宋代思想世界真的是這樣一個真理傳續過程嗎？這些思想真的是那麼高尚和抽象的哲學嗎？他們的思想到底針對的是什麼問題，又如何成爲真正的政治、社會和制度資源的？理學之外，宋代還有其他的知識、思想和信仰嗎？一般民眾的常識世界究竟是什麼樣子，這種常識世界和那些高級思想之間有什麼關係，難道他們真的是兩股道上跑的車嗎？所以，需要討論的問題就是，第一，歷史上的這些「系譜」是怎麼形成的？第二，今天我們如何「去系譜化」？第三，「再重建系譜」需要依賴的是什麼樣的文獻依據和觀察視角？

(一)道學系譜在宋代的建立

歷史的系統常常是事後的回憶和追認，思想史總是所謂「當局者迷」。在歷史發生的當時可能並沒有盟主，也沒有領袖，當然也沒有統緒或歷史，可是，後來者卻會意識到，要確立真理的合法性和合理性，必須得有偉大的領袖和清楚的系譜，因此必須要清理門戶、書寫家譜，才能成爲一線單傳的「道統」。從韓愈以來，很多人都相信或者願意相信，確實自古以來就有一個真理傳統，這個傳統從孔子、孟子之後幾乎斷絕，現在才被重新發現，像北宋的陳襄就說過這樣的話[3]。到北宋末南宋初，由於新舊黨爭漸漸平息，程頤之學又經謝良佐(1050-1103)、游酢(1053-1123)、楊時(1053-1135)、呂大臨(約1042-約1090)的闡揚，以及南宋初的尹焞(1071-1142)、朱震(1072-1138)、林光朝(1114-1178)以及胡安國與胡寅、胡宏父子等人的傳播和推介，便成爲與「荆公新學」相頡亢的群體，特別是謝良佐任職荆南，楊時、羅從彥、李侗(延平)張九成在東南，胡安國和他的一家胡寅、胡宏、胡寧和侄子胡憲在湖湘[4]，把程頤的學說到處傳播，也把程頤抬得越來越高，他們的特點就是愛講深刻的道理，開口就是政治正確的話，而且穿奇裝異服，互相標榜，使「道學」成了士人中的時尚，與過去因爲科舉而興盛的「新學」彼此攻防。因爲各自學生爲光大師門，都要凸顯自己一脈的學說，於是，二程一系的學者就開始著重抨擊異端，自張旗幟。

這種以攻爲守的策略很有效，像北宋末楊時曾上書建議追奪王安石的王位，毀去王安石配享之像，「使邪說淫辭不爲學者所惑」[5]。這種呼籲聲調在南宋初越來越高，胡安國在給皇帝的奏狀中說，嘉祐以來，洛陽有邵雍、程頤、程灝，關中有張載，這四個人都是了不起的學者，「皆道學德行，名於當世」，

---

3 陳襄，〈送章衡秀才序〉、〈儒志編〉，見《古靈先生文集》(文淵閣四庫全書本)，卷11。

4 《宋元學案》卷首〈序錄〉中說：「洛學之入秦也，以三呂，其入楚也，以上蔡司教荊南，其入蜀也，以蔡湜、馬涓，其入浙也，以永嘉周劉許鮑數君，而入吳也，以王信伯。」頁3。

5 楊時是抨擊「新學」的主力，他的建議曾經遭到士人的反對，「士之習王氏學取科第者，已數十年，不復知其非，忽聞以為邪說，議論紛然」，但是，他和胡安國等一道，堅持不懈地批評新學，使得「紹興初崇尚元祐學術，而朱熹、張栻之學得程氏之正，其源委脈絡皆出於(楊)時」。見《宋史》，卷428，〈楊時傳〉，頁12742-12743。

只是被王安石等壓制，加上蔡京當政，才導致「其道不行」。胡安國的意思，大概只是要充分抬高這個講高調道理的學風，所以不太注意追溯學術淵源，只是說學術正脈必須要「蹈中庸，師孔孟」，而「中庸之義不明久矣，自(程)頤兄弟始發明之」[6]。據說在南宋初，程氏門下「其說滿門，人人傳寫，耳納口出」，恰好這時偏愛這一學脈的趙鼎(1085-1147)又立朝當政，因此，攻異端和樹道統兩方面呼聲不絕於耳，建炎三年(1129)趙鼎上書說，王安石變法使「祖宗之法掃地而生民始病」，再度建議撤除王安石配享宋神宗的資格，紹興四年(1134)，曾追隨程頤的范沖(1067-1141)也在宋高宗面前抨擊王安石，說王安石「自任己見，非毀前人，盡變祖宗之法」，是天下的罪人[7]。稍後，王居正更是在宋高宗的默許下編了《辨學》七卷，收集王安石蔑視君親、非聖叛道、托儒爲奸、隨意互說的「反動言論」獻給皇帝，宋高宗則同意「安石之學，雜以伯道」,「天下之亂，生於安石」[8]。特別是，紹興六年(1136)朱震上奏，借著爲禁錮而死的謝良佐爭取入祀封號的機會,明確地提出這一道統系譜,他說「孔子之道傳曾子，曾子傳子思，子思傳孟子，孟子以後無傳焉，至於本朝，西洛程灝、程頤傳其道于千有餘歲之後，學者負笈摳衣，親承其教，散之四方」，而在兩宋之際，這一脈真理的承擔者就是謝良佐、楊時、游酢[9]。這一說法似乎得到了高宗認可。儘管這一趨向曾因爲趙鼎與張浚不和，遭到陳公輔上書「禁僞學」的反擊，暫時有些曲折和挫折，但是程頤一系漸漸成了顯赫之學，這一有關「道統」的說法也漸漸流行而且被認可。據說，程氏一脈也一樣黨同伐異，大力提拔自己一脈的士人。傳說趙鼎做宰相時，科舉考試曾「不問程文善否，

---

6 《二程集》第一冊(《河南程氏遺書》，中華書局，1981)後附胡安國〈奏狀〉，頁349。值得注意的是，這裡沒有提司馬光，也沒有提周敦頤。

7 當時宋高宗也回應說，「朕最愛元祐」，還說，真不知道為什麼現在還有人說王安石的好話，見李心傳，《建炎以來繫年要錄》(中華書局，1988)，卷79，頁1289。在南宋初年「新學」和「道學」之間，據記載，宋高宗本來就有些偏向鼓勵道學，所以，建炎元年徵召布衣譙定和徽猷閣待制楊時，建炎三年「錄用元祐黨籍，繫石刻黨人並給還原官職及合得恩澤」，建炎四年他又召見楊時和譙定，並指示要平反「黨籍」，還特意說到程頤等「名德尤著，宜即褒贈」。

8 《建炎以來繫年要錄》，卷87，頁1449。

9 同上，卷101，頁1660。又，見李心傳，《道命錄》(永樂大典本)，卷8164，頁8-9。

但用程頤書多者爲上科」[10]，因而連一些並反閘中的人，都要擠到廳堂裡來攀龍附鳳，而「僞稱伊川門人以求進者，亦蒙擢用」[11]。一方面爲確立正統，一方面爲清理門戶，他們就開始寫家譜、劃邊界了，既要凸顯主流，又要謹守加法，因而在這個他們自己圈定的真理系譜裡，被拈出來的是真理正宗，不被列入的就多少有些出身不純了。

這種建圍牆和彰門戶的做法一度很盛行，而道學歷史系譜就在這種整肅和清理中浮出水面，由於程頤的學生最多也最好，所以程頤在這一真理系譜中位置也最高，爲什麼？這是因爲思想史也好，哲學史也好，往往是「師以徒顯」的，有好學生就把好老師凸顯出來，後學一寫歷史，就會把老師寫在前面，顯得自己好像出身名門。因此，如果沒有二程，恐怕周敦頤就掩沒在歷史中了，可是有了二程，他就漸漸成了特別重要的學術人物了。這種本來是儒林內部師承的偏愛和自負，一旦眾口一詞、人人都說，就好像真的成了真理系統，即所謂的「道統」了[12]。不過，終高宗一朝似乎沒有成熟的道統著作，不過，在宋孝宗時代，這一道學系譜也就是所謂「道」的光榮家譜，就開始多起來。

最值得注意的是流傳至今的兩部著作，一部是《諸儒鳴道集》，據陳來的研究，這部書形成大概在朱熹的中年，但刊刻得比較晚一些，約在端平二年(1234)以前[13]。這部書收入了周敦頤的《通書》、司馬光的《迂書》、張載的《正蒙》、《經學理窟》和《語錄》、二程的《語錄》以及謝良佐、劉安世、江民表、楊時、劉子翬(屏山)、張九成等等的文章。也許，一般人不很注意選本，但是，實際上選本就好像既是範本也是標本，就好比教科書，一旦選進去，就等於承認了它的正宗性質，所以，就構成了一個從周敦頤到張九成的真理譜系。另一部是人們熟悉的《伊洛淵源錄》，它大概是朱熹在乾道九年(1173)編的，這一著作後來當然被當成是權威說法，這個「道統」上面可以追溯到孔子、子思、

10 朱勝非，《秀水錄》，《建炎以來繫年要錄》卷93引，頁1545。

11 《建炎以來繫年要錄》，卷88，頁1477。

12 這一過程，近年剛剛出版的何俊、范立舟，《南宋思想史》(上海古籍出版社，2008)，第一章、第二章已經有了較好的梳理。

13 參看陳來，〈略論諸儒鳴道集〉，原載《北京大學學報》1986年1期，收入氏著《中國近世思想史研究》(商務，2003)。

孟子等等，這在朱熹的《中庸章句・序》中說得很清楚[14]，下麵即宋代的傳續則是從周敦頤、二程、張載一路下來，稍稍值得注意的是，它和前引胡安國說法不同，這裡雖然也去掉了司馬光，但增加了周敦頤，這是什麼原因？我不知道，也許，它暗示了朱熹的看法，即義理和事功要有一點兒分離，純粹和駁雜也要有一些分清，在朱熹看來，司馬光主要功勞是在政治領袖，不是爲學術思辨，又懷疑孟子，似乎在學統上不那麼純潔，而周敦頤卻不同，他一而再再而三地說，周敦頤「心傳道統，爲世先覺」，「上接洙泗千歲之統，下啓河洛百世之傳」，強調他傳授二程，把道學「擴大而推明之，使夫天理之微，人倫之著，事物之眾，鬼神之幽，莫不洞然畢貫於一，而周公、孔子、孟氏之傳，煥然復明於當世」，並對韶州、隆興府、邵州、南康軍等地「特祀先生(周敦頤)以致區區尊嚴道統之意」十分讚揚[15]，可以看出，朱熹凡關乎「道統」歷史一定要從二程上溯周敦頤，這影響後來的道統敘事很深，所以，朱熹之後再說道學歷史的時候，就不太提司馬光，卻很推崇周敦頤了。在蓋棺論定之後，這類有關宋代儒家真理系譜的著作就漸漸多起來了[16]，尤其是在宋理宗全面推崇道學以後，這個後來被叫做「道統」的歷史譜系，就越來越成爲宋代道學史的權威版本了。

所以，元代脫脫主持修撰《宋史》，就專門在〈儒林傳〉之外特別建立四卷〈道學傳〉[17]。

14 《中庸章句・序》：「道統之傳有自矣，其見於經，則『允執厥中』者，堯之所以授舜也；『人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中』者，舜之所以授禹也……自是以來，聖聖相承……若吾夫子，則雖不得其位，而以繼往聖，開來學，其功反有賢於堯舜者。然當是時，見而知之者，唯顏氏、曾氏之傳得其宗，及曾氏之再傳，而復得夫子之孫子思……，又再傳以得孟氏……及其沒而遂失其傳焉。……故程夫子兄弟出，得有所考，以續乎千載不傳之緒。」

15 以上分別見於《朱文公文集》卷99〈知南康榜文(又牒)〉、卷78〈江州重建濂溪先生書堂記〉、卷79〈韶州州學濂溪先生祠記〉等等，《朱子全書》，第25冊，頁4582；第24冊，頁3740，3769。

16 例如李心傳的《道命錄》，參看夏長樸，〈從李心傳《道命錄》論宋代道學的成立與發展〉，載《唐宋元明學術研討會論文集》(臺北：臺灣大學中文系；台南：成功大學中文系，2005)，頁243-287。

17 《道學傳》共四卷，第一卷先是從周敦頤開始，到二程和張載、邵雍，這是洛陽之學，接著第二卷就是程頤門下的學生，劉絢、謝良佐、游酢、尹焞、楊時、羅從彥、李侗，再下來第三卷就是朱熹、張栻，這是道學的南宋巔峰，接下來第四卷又是朱氏的門人，

(二)《宋史・道學傳》及此後的宋代道學系譜著作

《宋史・道學傳》的象徵意義應當特別注意，這不僅是正史中的獨創性體例，也是彰顯了官方的政治態度和權力意志。之所以在正史中專門設道學一傳，一方面當然是出於政治意識形態的考慮，另一方面也是歷史的事實，因爲，第一，宋代歷史上道學的興起確實是一大事因緣，不能不承認這個「新」的儒學風氣和士人群體；第二，撰述歷史時有前面這些譜系著作爲基礎，等於有一個現成的歷史書寫在那裡，容易慣性延續；第三，只有這樣才能夠把舊的和新的、儒學和道學、純粹的儒家和不純粹的儒家劃出界限來。《宋史・道學傳》的特別之處有三，首先，是周敦頤被放在開創者的位置而排除了其他人，尤其是《通書》和《太極圖說》的意義被誇張得很大，這就確立了「主流」和「經典」，其實這是沒有太多根據和道理的，鄧廣銘先生早就說過了這是「師以徒顯」[18]，因此平庸的老師有聰明的學生還是很重要的。其次，值得注意的是，順流而下又由老師確立學生的入選資格，這就建立了「門戶」，先是程門弟子成了大宗和主流，沒有張載、邵雍的學生，後是朱熹的門人成了大宗和主流，也沒有張栻、呂祖謙等人的學生。再次，是把一些其他人特意放到〈儒林傳〉裡面[19]，區別也是爲了認同，這樣就形成了一個書寫出來的家譜，道學就成了程朱之學。由官方修纂正史中〈儒林傳〉和〈道學傳〉的分別敘述，就把宋代

(續)

如黃幹、陳淳、張洽、黃灝、李方子、李燔等等。

18 鄧廣銘，〈關於周敦頤的師承和傳授〉，《鄧廣銘治史叢稿》(北京大學出版社，1997)，頁213。候外廬也曾指出周敦頤在思想史上的位置與歷史並不合，「其崇高地位多出後人追擬」，見候外廬，《中國思想通史》(人民出版社，1959)，第四卷上冊，頁502。

19 大家注意，另外一些人是在〈儒林傳〉裡面，像我們說的宋初三先生(孫復、胡瑗、石介)，那是凸顯他們「道學」不成熟，邵伯溫、楊萬里、呂祖謙、陸九齡、陸九淵、陳亮、陳傅良，也在〈儒林傳〉，這是暗示說他們和正宗的道學有思想差異，連朱震、胡安國這些人也在〈儒林傳〉，那是說他們一個重心在《易》學，一個重心在《春秋》，和全面講理氣心性的道學還不同。至於說真德秀、魏了翁也在〈儒林傳〉，那也是因為他們更重要的是在政治和事功，如果政治事功像司馬光這樣，就連〈儒林〉也不入了。這一點，田浩的《朱熹的思維世界》(臺北：允晨出版事業公司，1996)的緒論裡面也說到了，「這部官修史書為道學界定的範圍很狹窄，朱熹在這體系中成為集儒學理論大成的學者，少數的學者如北宋五子被當作他的理論先驅，與朱熹同時的陸九淵被視為陪襯，十三世紀的幾位後學則因為推動朝廷支持道學而受到讚揚」，頁15。

道學的譜系描述得清清楚楚。什麼是涇渭分明？涇渭分明就是井水不犯河水，描述得清清楚楚以後，就有了邊界了，歷史就凸現出來了。

其實，宋元明清以來一直有人對這種歷史譜系不感興趣，尤其是歷史學家，像清代錢大昕就批評說[20]，雖然〈道學傳〉的本意是「推崇程朱之學」，但是問題是，第一，劉勉之、劉子翬、胡憲都是朱熹的老師，但是〈傳〉裡卻沒有說。第二，呂祖謙是朱熹的朋友，〈傳〉裡也沒有收，張栻和呂祖謙都是朱熹的同道，爲何不要呂而把張硬要拉進來，「退呂而進張」並沒有道理。第三，呂大臨在程門是「四先生之列」，不在〈道學傳〉中卻附見〈呂大防傳〉，張栻卻不附見其父親的傳中而在〈道學傳〉，這很矛盾。第四，朱熹的門人裡面，爲什麼只是列六個，像很重要的蔡元定父子是「朱氏門人之尤著者」，卻在〈儒林傳〉而不入〈道學傳〉，真是很奇怪[21]。可是，由於建立歷史系譜、確立真理傳承的重要，這些來自歷史學的質疑並沒有什麼太大的影響，倒是《宋史・道學傳》奠定了歷史敘述的格局，此後，討論這個歷史譜系的人就大多沿襲這種脈絡，作爲儒家學者尤其是理學家對於思想史的自我陳述和自我表彰。其中，重要的有元代吳澄(1249-1333)的《道統圖》、明代黎溫的《歷代道學統宗淵源問對》等等。到清代，一些影響巨大的學者如孫奇逢(1584-1675)有《理學宗傳》[22]，熊賜履(1635-1709)有《學統》[23]，張伯行有《道統傳》[24]，當然，最有名的是黃宗羲、黃百家、全祖望的《宋元學案》和《明儒學案》。在層層敘述的疊加和皴染下，這樣一個道學系譜就算完成了，它給後來思想史或哲學史的寫作者，似乎也提供了一個現成的思想史脈絡。

(三)構成宋代哲學史或思想史敘事脈絡的三個來源

---

20 《廿二史考異》，卷81，《嘉定錢大昕全集》(江蘇古籍出版社，1997)，第3冊，頁1506。

21 這些質疑，從歷史學家的角度來看，從沒有門戶和道統觀念的人來看，都是對的，但是對於要建立純而又純的道統的人來說，就不以為然了，像蔣復璁〈《宋史道學傳》的意義〉就反對這個說法，他認為錢大昕是「拘守史例，不通史識」。文載《國際宋史研究會論文集》(臺北：中國文化大學，1990)，頁607-611。

22 《理學宗傳》26卷，康熙五年(1666)刊行。

23 《學統》53卷，康熙二十三年(1684)刊行。

24 《道統傳》2卷，康熙四十七年(1708)刊行。

這是形成宋代思想史敘事脈絡的第一個來源。我要強調的是，現代中國各種思想史或哲學史，通常都有三個來源，第一個就是古代層層積累的這個「道統」敘事，第二個則是來自晚近日本和西方的中國哲學史敘事，特別是日本明治、大正時代的東洋（支那）哲學史敘事，而第三個則是後來尤其是1920或1930年代逐漸形成的馬克思主義歷史敘事[25]。前面所說的「道統」歷史譜系爲後來各種思想史哲學史，尤其是以儒家學說爲主脈的思想史哲學史著作，奠定了第一層歷史脈絡，這一敘事中影響最深遠的就是前引朱熹有關「道統」的說法，正如包弼德(Peter K. Bol)所說，這一敘事方法是「挑選一系列前人，並排列他們之間的關係，把他們看成是自己的先驅，並將他們組成一種專門史」，他無意中使用的這個現代「專門史」一詞，正好象徵了古代的「道統」大敘事與現代的思想史敘事之間的微妙聯繫[26]。無論是在日本還是在中國。在日本专门讨论宋代思想史的著作中，如小柳司氣太《宋學概論》（東京哲學書院，1896）、宇野哲人《二程子の哲學》（大同館，1920）、秋月胤繼《朱子研究》（東京：京文社，1926）[27]，通論整個哲學史或思想史的著作中，如松本文三郎《支那哲學史》（1898）、經過井上哲次郎審定過的遠藤隆吉《支那哲學史》（1900-1903），以及後來宇野哲人的《支那哲學史講話》（1914）、渡邊秀方的《支那哲學史概論》（1924），大體都延續了這麼一個從周敦頤、邵雍、張載、二程、朱熹、張栻、陸九淵兼及呂祖謙和陳亮的歷史系統。

當然，在現代西方哲學史的影響下，日本學者也在道統敘事之外羼入一些西方經驗，在書寫這個歷史系統的時候，它與傳統中國的「學案」或者「宗傳」

25 關於這一點，我在〈道統、系譜與歷史——中國思想史敘述脈絡的形成〉一文中有較詳細的討論，載《文史哲》2006年第3期。

26 包弼德，〈對余英時宋代道學研究方法的一點反思〉（程鋼譯），《世界哲學》2004年4期，頁95。

27 此後，著名的著作還有一些，如後藤俊瑞，《朱子哲學》（聖山閣，1926）；武內義雄，《宋學の由來及び其特殊性》（岩波書店，1934）；荻原擴，《周濂溪の哲學》（藤井書店，1935），都是這個敘事脈絡。以秋月胤繼《朱子研究》為例，這是一部很有影響的著作，它的敘述理路，就是一理氣之學從周敦頤、二程、張載、二程門下三高足（楊時、羅從彥、李侗）到朱熹，二象數之學從邵雍到朱熹。而其書中篇第五章關於朱熹思想，就是宇宙論（理氣說、太極說、陰陽五行、天地說）、鬼神論、心性論（性、命、心、性情、情意）、道德論、修養論。

比起來，又有一些新變化，他們把這些「道學」思想內容改從「哲學」立場和改用「哲學」概念來進行分析，並根據「哲學史」既要有來源的慣例，又要有衝突和論爭的思路，在這個「道統」之外尋找其他「哲學」或「思想」，所以當時寫出來的哲學史或思想史往往加上了三類內容，一是作爲「道學」淵源的一些內容，如「宋初三先生」(孫復、胡瑗與石介)與《春秋》之學，二是和「道學」有衝突的或有差異的學說，比如說范仲淹、王安石、李覯、陸九淵、陳亮等等，三是可以稱爲「哲學」的佛教等等，然後又按照西洋哲學的宇宙論、本體論、人生觀、倫理說或者是宇宙論、知識論、倫理學的方式，重新分解和敘述這個譜系裡面的人物和思想。這一做法對中國影響很大，後來中國的中國哲學史論著，例如通史性的，從謝無量(中華書局，1916)[28]、鍾泰(商務印書館，1929)[29]、馮友蘭《中國哲學史》(清華學校，1930-1933)[30]，以及專門討論宋代的，像賈豐臻《宋學》(商務印書館，1933)、陳鐘凡《兩宋思想述評》(商務印書館，1933)[31]、譚丕模《宋元明思想史綱》(上海開明書店，1936)[32]，一直到後來通論式的范壽康、侯外廬、任繼愈等等著作[33]，大體上都是這個路數，這可

28 謝無量《中國哲學史》(中華，1916)在寫整個中國哲學史的時候，倒是非常坦率地先交代自己的來源，其中就主要是諸史〈儒林傳〉、《宋史‧道學傳》、《伊洛淵源錄》、《宋元學案》、《明儒學案》等等。

29 鍾泰，《中國哲學史》(商務，1929)，卷下第三編，以周敦頤開始，下接邵雍、張載、程灝、程頤(王安石)、朱熹、張栻(呂祖謙、陸九淵、葉適)，他接受了《伊洛淵源錄》、《宋史‧道學傳》的基本線索，也參考了《宋元學案》以宋初三先生開端的說法。這參考了日本人的意見。

30 馮友蘭，《中國哲學史》(中華書局重印本)下冊第十一到第十四章就分別是：十一章周濂溪，邵康節；十二章，張載，二程；十三章，朱子；十四章，陸象山及王陽明及明代心學。

31 其中，賈豐臻的書在一開始討論「宋學勃興的原因」時，提到各種背景，其中有「夷狄入寇的關係」和「朋黨的關係」兩條值得注意，陳鐘凡的書在討論「兩宋學術復興之原因」時，則更多了一條「西教之東漸」，認為隋唐以來景教、祆教、摩尼教、天方教之傳來，「關於兩宋學術者實非淺鮮」，並斷定張載、邵雍的學說都受到影響，不知有什麼根據(頁8-11)。

32 此外，還有各種論文，比如李家瑞，〈宋代思想的起源〉(《齊大季刊》1934年4期)；沈忱農，〈宋代道學與政爭〉(《文化建設》3卷2期，1936)；李達，〈宋元明思想史綱序〉(《北平晨報》1936年9月16日學園)；陳子展，〈宋學之先驅〉(《復旦學報》1944年1期)；許毓峰，〈論宋學產生之背景〉(《中央週刊》9卷7期，1947)等。

33 范壽康《中國哲學史通論》(開明，1937)按照《宋元學案》中全祖望的說法開始，以宋初三先生開頭，下講范仲淹、歐陽修，但是主幹仍然是周、邵、張、二程、程門弟

以說是系譜的第二個來源。只是需要多加注意的是，在1920至1930年代之後，分析和論述思想史或哲學史的時候，又加入了馬克思主義思想史的寫法，並形成另一種典範，即特別突出地加上了「兩個對子」，一個是把哲學分析簡單化到唯物與唯心，一個是把思想家歸類放在不同階級陣營裡，看他們所屬的階級是先進還是落後，進步還是反動，盡可能找到一一對應的兩條路線鬥爭[34]，這就形成了宋代哲學或思想史敘事脈絡的第三個來源[35]。從此，關於宋代哲學史或者思想史的基本敘事就被奠定下來，第一，這個光榮的譜系，如果要追溯祖先，那麼，不是遠祧孟子，就是近承韓愈和李翺，他們是孔子、子思、孟子到韓、李這一系統純正的、正宗的道統的繼承人，第二，宋代哲學史或者思想史主要就是道學或者理學爲主幹的歷史，所以，周、邵、張、二程、朱、張、呂、陸是一個主要的脈絡，第三，正如余英時先生所說的，他們討論的中心話題是「心性理氣」之類。

可是，回到本節開頭提到的問題，就需要追問，古代中國真的有這樣一個真理傳續的統緒嗎？他們這些思想真的就是好像單純地談心性理氣的抽象哲學嗎？這些思想如何成爲一般民眾生活世界的準則和習慣的呢？在理學或者心學之外，宋代其他的知識、思想和信仰有影響力嗎？如果思想史或者哲學史不討論這些看起來好像形而下的問題，這樣的思想史或者哲學史會不會是紙上談兵或者屠龍之術，和實際歷史無關呢？因此，我想以余英時先生《朱熹的歷

(續)

子、朱、陸等等。侯外廬《中國思想通史》(人民出版社，1959)第四卷第八章以下，有李覯、王安石，唯心主義道學(司馬光、邵雍、周敦頤)、二元論(關學與張載)洛學蜀學(二程與蘇氏)、朱熹、陸九淵、陳亮、葉適，黃震與鄧牧，與其他書略有不同的是，它凸出地尋找了二元對立的脈絡，為凸現唯物與進步的這條線索，他較多地描述了道學之外的人物，也因為要涉及思想的社會史背景，較多地討論了一些與思想史相關的政治人物。任繼愈《中國哲學史》(人民出版社，1966)第三冊，與侯外廬的脈絡比較接近，由李覯與王安石對周敦頤、邵雍、司馬光，由張載對二程，由朱熹對陸九淵和陳亮、葉適，黃震和鄧牧殿後。

34 鄧廣銘先生遺作〈論宋學的博大精深〉就指出，在宋代思想史中，除了〈道學傳〉中的人物外，還應有〈儒林傳〉的人物，除了這些人物外，還要有〈文苑〉、〈隱逸〉甚至更多的人物，他舉出從寇准、楊億以下27人為例，認為這些都是「儒」，應當是思想文化史中的內容。但是，過去的哲學史或思想史，仍然以「道統」中的人物為中心。文載《新宋學》，第2輯(上海辭書出版社，2003)，頁6。

35 新近修訂再版的北大哲學系，《中國哲學史》(北京大學出版社，2003)，和馮達文、郭齊勇主編，《新編中國哲學史》(人民出版社，2004)基本上還是這個線索。

史世界》這部著作爲例，來討論如下問題：第一，思想史應該是在哲學基礎上建立一個前後相續的、抽象出來「譜系」，還是在歷史基礎上敘述一個有政治、社會和文化具體背景的「過程」？第二，思想史應該是僅僅圍繞著少數精英和經典建設哲學史的敘事，還是應該要描述那些針對常識世界和生活世界起作用的思想歷史？第三是遵從和將就那個來自西洋哲學的概念工具「哲學」來「脈絡化」宋代思想，還是應該根據歷史和文獻「去脈絡化」，重新寫一個宋代思想史？這是一個有關思想史和學術史研究的大問題。

二、《朱熹的歷史世界》在學術史中的典範意義

（一）《朱熹的歷史世界》上篇的內容

我嘗試著用我的話來歸納一下余先生這部書上篇的大概內容[36]。

余英時先生的書首先從宋代士大夫「回向三代」的政治理想開始，我們知道，古代中國政治和文化的特點之一是「以復古爲革新」，因爲在傳統觀念世界中，古代總是合理性和合法性的來源，古代聖王的政治和道德的正確性是不需要論證的，所以，「回向三代」的另一層意思，往往就是不認同當下政治和文化，借了古人尤其是所謂三代，來勸說帝王進行政治改革，並通過古代歷史與典籍約束帝王的個人權力，這無論是王安石還是程頤都一樣，換句話說，就是出現了用「道統」來制約「政統」，用「三代」來批判「現代」的取向（第一章）。

爲什麼會有這樣的可能性和熱情呢？是因爲宋代士大夫地位的提升。大家知道，宋代之初，在唐代歷史的背景刺激下，皇帝釋兵權、削藩鎮，偃武修文，尊崇士大夫，建立了「不殺大臣及言事官」的規矩，這就給了士大夫議論政治的空間，政治理想就在這樣的條件下形成。換句話說，就是在知識份子地位上升的情況下，「道統」有了「士」的支持，「士」又有了「道統」作武器，好像真理在握，就有參政議政的風氣和熱情了，這也就是錢穆先生在《國史大綱》

36 以下皆用《朱熹的歷史世界》（臺北：允晨文化實業公司，2003）。

中所強調宋代士大夫社會中漸漸萌茁的「自覺精神」(第二章)[37]。因此，在這個時候的政治舞臺上，出現了「與士大夫治天下」的呼聲。文彥博的那一段話很有代表性，一方面是「士」以天下爲己任，一方面是大家認爲社會分成三個階層，君主、民眾，以及君與民之間的士大夫，文彥博就告訴皇帝，你是「爲與士大夫治天下，非與百姓治天下也」。這樣，王安石也好，司馬光也好，都是代表了士大夫，與皇帝一道治理天下。從政治史上來說，這就是士大夫政治主體意識的呈現，所謂「共定國是」和「同治天下」，這就是唐、宋兩代很不一樣的地方(第三章)。

可是，士大夫想參政議政，遇到的問題恰恰就是賦予他們政治權力的來源仍是皇帝。在君權和相權、政統和道統、現實和理想之間，其實還是有困難的。所以，儘管士大夫地位也提高了，政治空氣也寬鬆了，但是，一旦要把政治理想落實到生活世界，士大夫還是離不開皇帝，所以必須「得君行道」。神宗時代王安石就是得到君主支援的人，不過，余英時先生也指出，儘管王安石和宋神宗之間有過的爭論，體現了宋代新的君相關係，但是，畢竟權力的基礎和來源還是皇帝，所以，這種「得君行道」有時有很大的危機，元豐改制就體現了宋神宗試圖消弱漸漸龐大的相權的意圖。也就是說，「士大夫」的地位上升，在特定的情況下，如果「君臣相遇」，可以形成真正的「共治」局面，並且通過全面的權力，確立什麼是正確的政治(第四章)。

所謂皇帝和士大夫「共治天下」本身有兩面，一面是君臣相得，一塊兒清理政治，建立秩序，這當然沒有問題，一方面是君臣不和，互相扯皮，彼此傾軋。在宋代歷史的研究領域中，君權和相權是學者討論的老話題，在君權和相權互相制約的情況下，常常需要形成雙方都認可的「共識」，在宋代就叫「國是」。這是宋代政治世界相當特別的地方，也是宋史裡面的一個關鍵字，這個「國是」是需要君臣雙方認可的，這是宋代士大夫地位提升後才有的現象，否則，皇帝的意思就是聖旨，聖旨就是「最高指示」，最高指示就是「絕對真理」，這就不必討論也不會成爲話題了。可什麼是「國是」呢？皇帝、士大夫、士大夫內部都可能有不同看法，所以，圍繞著「國是」就有了黨爭、黨禁、派系、

37 錢穆，《國史大綱》(修訂本，商務印書館重印本，1996)，下冊，頁558。

僞學等等，形成一次又一次的政治風波。而且，在對所謂「國是」的爭論裡面，就有了士大夫內部的所謂「正論」和「異論」，掌握權力的人相信自己是正確的「正論」，就會把別人的意見當作「異論」，王安石當時就對宋神宗說過，不能讓「異論相攪」，就是說要壓制其他的觀點，也不能讓「異論宗主」上臺，這就是指的洛陽的那些退休和賦閑在家的官僚，他們的「宗主」即領袖就是司馬光(第五章)。

當宋代的士大夫和精英集團開始有了政治和言論空間以後，他們的全部目標和理想，就是回向三代，重建社會、政治和生活秩序，這是從宋代初期就逐漸形成的主潮，歷經孫復(992-1057)、胡瑗(993-1059)、石介(1105-1145)，到李覯(1009-1059)、歐陽修(1007-1072)、王安石(1021-1086)、程顥(1032-1085)、程頤(1033-1107)、蘇軾(1037-1101)、蘇轍(1039-1112)，他們不僅「說經以推明治道」，而且「一直在醞釀、儲備著一股『改變世界』的動力」，甚至到南宋，儒學家也「沒有改變其重建秩序的大方向」(第六章)。這種重建秩序的心情和背景，其實很清楚，在宋代歷史中，我們可以看到，經歷了中晚唐和五代十國的動亂，對士大夫的觀念世界有多麼深刻的刺激。在這些巨變中，第一是傳統的崩潰和文化的貶值，唐代以來下層翻身，平民上升，連倡優都可以進入政治，無恥已經成爲手段，傳統的廉恥崩潰了，道德和倫理很糟糕了。第二是各種異族入主中原，即使是宋代一統，也還有遼和夏的存在，這對漢族文明形成巨大的威脅，第三是佛教道教以及各種異端的思想，把原來同一的思想基礎和文明觀念搞得一團糟，所以，這也是心理危機。大家看孫復、胡瑗和石介的著作中，在《春秋》的「尊王攘夷」口號下，有多少是文明的焦慮？北宋人爲什麼要爭論「正統」的問題？歐陽修等重編的《新五代史》，爲什麼會動不動就喊「嗚呼」，感慨萬千呢？

所以，當宋代道學被放置在歷史和政治的背景裡面去觀看，風景就不同了。這裡再強調一遍，依我的體會，余英時先生的論證理路就是：(一)士大夫政治地位提高，必然參與政治議論政治；(二)形成皇帝與士大夫共治，造成唐宋不同的政治局面；(三)士大夫以「三代」爲藉口，以「國是」爲中心，掌握「正論」，形成以「道統」鉗制「政統」的態勢，有了自己的話語和權力；(四)但畢竟在古代中國，皇帝是合法性的來源，所以士大夫無論是王安石還是司馬

光，都希望「得君行道」，又要防止「異論相攪」；(五)因爲有了「正論」和「異論」的分別，所以，會引起士大夫內部的分化和鬥爭，過去的同一性瓦解了，就有了宋代一系列的知識界的分化史，比如北宋和南宋的各種黨爭和黨禁，這種知識階層內部的分化加上政治世界的情勢變化，經歷南宋孝、光、寧三代，終於釀成了歷史上有名的「慶元黨禁」(第七章)。

值得注意的是，這樣的歷史梳理和重寫，就和過去所有的道學史不同了。首先，它瓦解和淡化了在純粹抽象的基礎上談論「心」、「性」、「理」、「氣」，談論理學和反理學衝突的原因；其次，它也取消了王安石「新學」和二程「道學」之間在學風上的對立壁壘，把問題集中在政治文化的領域，透視學術背後的政治，思想後面的動機[38]；最後，它也爲下面論證確實有王安石到朱熹這一政治史視野下的脈絡，提供了一個「歷史世界」作爲基礎。我們知道，在過去的理學史上，王安石和朱熹通常是兩股道上跑的車，可是，在這樣的基礎上，他們就有了交集，爲什麼有交集？因爲他們都想「得君行道」，他們都想確立「國是」，他們都堅持自己的「正論」而想排除「異論」。

這一論述就爲下面討論正題，就是爲探討南宋朱熹思想的動機，討論孝宗、光宗、寧宗即淳熙、紹熙、慶元時代形成的「道學」群體，和後來發生的「黨禁」，提供了堅實基礎。這個有關南宋朱熹的「歷史世界」的追溯，使得這部有關宋代理學的著作和過去所有的哲學史思想史都不一樣，這就是一個新的典範。有價值的學術著作，總是發掘新資料、開拓新領域，提供新典範，我以爲，余先生這部書最重要的價值，就在這一新研究典範的提出，關於這一點，我下面再詳細說。

(二)如何理解「遺失的環節」：朱熹入朝與孝宗晚年部署

那麼，現在進入下篇，來討論余先生所說的南宋思想史和政治史上的「遺

---

38 當然，劉子健(James T.C. Liu)也已經指出，變法派和新儒家之間「具有某種意味深長的共通之處，這兩個群體都希望發生根本性的改善，都致力於以一種徹底的姿態重建現存秩序」，差異只是「王安石重視並謀求一個運行高效的政府，新儒家則渴求建立一個具有自我道德完善能力的社會」。見劉子健，《中國轉向內在：兩宋之際的文化轉向》(*China Turning Inward：Intellectual-Political Changes in the Early Twelfth Century*, Harvard University Press, 1974)(趙冬梅中譯本，江蘇人民出版社，2002)，頁42，45。

失的環節」，也就是有關朱熹入朝與孝宗晚年部署的種種問題。這一部分應當是整個論述的中心，也是余英時先生相當重視的新發現，也是真正說到朱熹的部分。從學術典範的意義上說，我覺得不僅具體論述相當精彩，更重要的還是新思路和新方法的提出，所以，下面只簡單地對內容作概括。

按照余英時先生的說法，當太上皇宋高宗趙構在1187年去世後，宋孝宗爲了變革，在淳熙十五年(1188)罷免了王淮(1126-1189)，任用了三個「道學型士大夫」，就是周必大(1126-1204)、留正(1129-1206)、趙汝愚(1140-1196)，目的是爲了「恢復」，孝宗的這一具有戰略意味的部署，是過去歷史中所遺失的環節。由於這一部署，使得「道學型士大夫」和「官僚型士大夫」的矛盾浮出水面，而朱熹就是在這個關鍵時刻，接受了兵部郎官的任命，在其一生中第一次入朝奏事，並和宋孝宗進行了面對面的激烈的交談，這次廷對和奏事很重要。而在這次接受任命和入朝的經過中，朱熹的事蹟相當值得考索，因爲這反映了這個時候複雜的政治局面和朱熹的內心世界，也體現了道學型士大夫和官僚型士大夫的激烈衝突。然而，孝宗在完成這一政治佈局以後，一年多後(1189)即退位了，光宗即位後，由於李皇后的「嫉妒」性格和「將種」出身產生的影響，光宗又在孝宗的壓力下，出現反叛和精神失常，可是，道學型士大夫多次依據「道理」來批評光宗不朝重華宮，激起了光宗和李後的反彈，本身就有的周必大集團和王淮集團的衝突，這時變成派系，漸漸道學型士大夫被看作是一個「黨」。因此，「道學」在皇帝和對立的官僚型士大夫的合力下，逐漸稱了「朋黨」，這就爲著名的「慶元黨禁」埋下了伏筆。

正如余英時先生自己所說的，「扣緊問題，盡其曲折，並在證據允許的條件下，力求推究到水落石出的地步」[39]，我讀《朱熹的歷史世界》有關這一段歷史的描述，確實有曲徑通幽，然後豁然開朗的感覺，那麼，關於這段歷史的描述有什麼意味呢？應該說，這裡確實有可以發掘而被忽略的重大歷史環節，讓我們先看一個時間表(我把我的一些想法也附在注釋之中)——

宋孝宗淳熙年間(1174-1189)

39 《朱熹的歷史世界》，上篇，〈自序一〉，頁13。

淳熙九年(1182)九月，王淮爲左相，梁克家爲右相。當年，朱熹和唐仲友爭執而均罷時，王淮偏袒唐仲友。

淳熙十年(1183)，以施師點簽書樞密院事，隨即權知參知政事[40]。

淳熙十一年(1184)六月，以周必大爲樞密使。

淳熙十二年(1185)四月，諜報遼國大石林牙借夏之道伐金國，孝宗詔吳挺和留正商議[41]。

淳熙十三年(1186)閏七月，以留正簽書樞密院事。十一月，梁克家罷。

淳熙十四年(1187)二月，以周必大爲右相(接替梁克家)，以施師點爲知樞密院事。七月，周必大和楊萬里推薦朱熹爲江西提點刑獄公事[42]。這一年十月八日，太上皇即宋高宗薨。沒有了這一障礙，宋孝宗開始部署其晚年戰略，於是有了下面一系列事件。

淳熙十五年(1188)：正月，周必大極力推薦朱熹，讓他入朝言事[43]。三月十八日朱熹啓程，有詩「書冊埋頭無了日，不如拋卻去尋春」。三月三十日到信州，四月一日上劄因病辭，四月四日到玉山，再上書劄辭。並在玉山逗留四十餘天。五月，沈清臣上言批評朝廷用宰相標準混亂[44]，又用薛叔似言罷王淮[45]。

---

40 施師點的傳記見《宋史》卷385，他曾經出使金國。值得注意的是，他與周必大合作，與孝宗密議，終於排斥了王淮，但是他自己並不是道學型士大夫。頁11838。

41 我懷疑這件事情很重要，可能是刺激孝宗重啟恢復之心的一個契機。

42 朱熹曾流露出對這次任命有所疑慮，他一方面很自得地說，自己的任命「盡出聖命」，「江右之除，出自上意」，一方面又說「當路不悅者眾，此恐未必為福」，這是否因為高宗未死，而王淮尚用事呢？《晦庵先生朱文公文集》卷27〈答曹晉叔書〉，《朱子全書》(上海古籍出版社、安徽教育出版社，2002)，第21冊，頁1211。

43 看來很多人都有預感朱熹會出山，所以，淳熙十四年十二月，陳亮、辛棄疾都曾約朱熹到鵝湖去，但朱熹卻沒有去。

44 元代佚名撰，《宋史全文》(李之亮校點本，黑龍江人民出版社，2005)，卷27下記載王淮罷相條下，引敕令所刪定官沈清臣上言，批評朝廷任用宰相，一會兒用老臣，一會兒用宗藩，一會兒用文學之人，一會兒用名流，甚至用了誤國的人。至於什麼是誤國的？他指出一是私主和議，把土地棄之夷虜，二是亂調騎兵，移到金陵，三是汲引狂誕浮薄之人，四是擅開倖幸權嬖之門以培植自己的力量，這種人「國存變故，略無建樹」(下冊，頁1952)。

45 薛叔似很重要，他「雅慕朱熹，窮道德性命之學」，《宋史》(中華書局校點本)，卷397記載，宋孝宗曾經對他歎息「朕在宮中如一僧」，而薛則安慰他「陛下即位二十餘年，國勢未張，未免牽於苟安無事之說」(頁12092)。這說明，第一，孝宗相當信任他，第二，他對於孝宗希望恢復的心情很理解和支持。這也是他能夠促使孝宗讓王淮罷相

五月下旬，朱熹到臨安，並與陳亮見面，陳亮上恢復之建議書。六月一日，林栗求見，談話不歡而散。七日，孝宗召朱熹於延和殿，有激烈討論。即任命爲兵部郎官，以病辭，要求回到江西爲江西提點刑獄公事。九日林栗上書攻擊朱熹，一是說他「慢命」，二是以「道學」名目；稍後，薛叔似、葉適、胡晉臣等先後反駁林栗的「道學」之抹黑，「爲道學之目，妄廢正人」。七月，林栗出知泉州。

淳熙十六年即紹熙元年(1189)：正月，以周必大爲左相，留正爲右相46，蕭燧爲權知樞密院事，王藺爲參知政事，葛邲爲同知樞密院事(但是，數日後他即去職)[47]。二月，孝宗退位，內禪給皇太子，即光宗。閏五月，沈清臣罷官，周必大也罷官[48]。

宋光宗紹熙年間(1190-1194)

紹熙元年(1190)七月，光宗以留正爲左相，葛邲爲參知政事，胡晉臣爲簽書樞密院事，王藺爲樞密院使。劉光祖上疏，批評攻擊與排斥道學的官僚，被罷官[49]。陸九淵給朱熹寫信說「新天子即位，海內矚目，然罷行升黜，率人情之所未諭者，群小駢肩而騁，氣息怫然，諒不能不重勤長者憂國之懷」[50]。

(續)

的原因。

46 留正傳見《宋史》，卷391，頁11972-11977。他本身是主戰者，在任吏部尚書時，就曾諷諫宰相要擇人幫助陛下完成恢復大業，使宰相很不高興。周必大傳見《宋史》，卷391，頁11965-1972。他也是主戰的人，他與理學家如呂祖謙、朱熹等很好，但是周必大和留正並不和，何澹就很恨周而偏向留，在宋光宗即位之後，「至是為諫長，遂首劾必大」。而留正既和周必大不和，也和另一個姜特立不和，倒與趙汝愚較好，趙也是道學型士大夫，和一批道學家如朱熹等甚交好。趙汝愚的傳見《宋史》，卷392，頁11981-11990。

47 葛氏較現實，有經濟才能，「專守祖宗法度」，光宗朝為參知政事、左相。傳見《宋史》，卷385，頁11827-11828。

48 《宋史全文》，卷27下，頁1952。

49 劉光祖認為，儘管周必大有可議之處，但「周相之門多佳士」，他對於周必大去職而使得周必大門下皆被貶斥很有意見，因而與何澹等有分歧，所以在上疏中說：「是非不明，則邪正互攻，公論不立，則私情交起……因惡道學，乃生朋黨，因惡朋黨，乃罪忠諫。」事見《續編兩朝綱目備要》(中華書局，1995)，卷1，頁13。不過，雖然何澹和姜特立、譙熙等勾結，罷免了劉光祖，但是，當時親近道學的留正、趙汝愚和葉適、黃裳、陳傅良等仍在位。

50 留正等與朱熹等人的關係並不和諧，所以陸九淵如此說，見《陸九淵集》(中華書局，

紹熙五年(1194)，皇太子即位爲寧宗。宋光宗在位的五年間，太上皇(背後有一些道學型士大夫)與光宗皇帝(背後有李皇后與官僚型士大夫)衝突不斷，朱熹始終不在朝廷中。在黃裳和彭龜年極力推薦下，本年即召朱熹入朝，八月，新即位的宋寧宗又召朱熹爲煥章待制、侍講[51]。九月，朱熹入京途中到信州，聽說內批逐去首相留正[52]。十月，朱熹入朝給寧宗講《大學》，主要講的是「天下之事有常有變」，爲人君最重要的在於恪守「道心」、「天理」，「爲學之道莫先於窮理，窮理之道必在於讀書，讀書之法莫貴於循序而致精，而致精之本則又在於盡敬而持志」[53]。十一月，朱熹罷，接著，陳傅良、彭龜年、劉光祖均罷給事中及中書舍人。

寧宗慶元年間(1195-1200)

慶元元年(1195)一月，趙汝愚罷相。六月，劉德秀請「考核真僞，以辨邪正」，對「口道先王語，而行如市人所不爲」的道學家進行抨擊。七月，何澹請禁「僞學」。

慶元二年(1196)正月，趙汝愚卒。二月，禁省闈習僞學。十二月，朱熹爲沈繼祖所劾落職罷祠。

慶元三年(1197)十二月，籍僞學共五十九人，其中包括趙汝愚、留正、王藺、周必大四個宰相，朱熹等待制以上官員十三人

慶元四年(1198)五月，韓侂胄爲少傅。姚愈上疏：「近世行險僥倖之徒，倡爲道學之名，全臣力主其說，結爲死黨，願下明詔，播告天下。」本月，由高文虎草擬，下詔正式禁止僞學。

(續)————

1980)，卷2，〈與朱元晦三〉，頁31。

51 最初，寧宗可能對朱熹也有興趣，《續編兩朝綱目備要》卷3說：「上在藩邸，聞熹名德，每恨不得為本宮講官，至是首加召用。」

52 朱熹雖然與留正未見得很和諧，但是，對這種情況仍然甚憂慮，到浙江亭(六合塔)和永嘉陳傅良等人聚會時，陳傅良等欲談論政治設想，但朱熹卻說「彼方為几，我方為肉，何暇議及此哉？」《續編兩朝綱目備要》卷3說：「是時近慣用事，御筆指揮皆有所漸，故(朱)熹憂之。」頁40。但是，余英時先生認為，儘管如此，朱熹還是懷有希望的，所以才會入朝40天。

53 《續編兩朝綱目備要》，卷3，頁43-44。

在這段不過數十年的政治史中，我們應當注意的是什麼呢？

第一，如果宋孝宗真的有所謂「晚年部署」，那麼，這個晚年部署究竟是什麼呢？我想，最大的可能性就是關於「恢復」，一般來說，道學型的士大夫往往都是理想主義者和激進主義者，而官僚型的士大夫卻相對比較現實主義和保守主義。孝宗當皇帝二十多年，一直耿耿於懷的事情，就是一事無成，抱殘守缺，這是他的心病，後來朱熹一提及此，他就有些不高興。當時，大約到了淳熙十三年前後，南宋已經儲備了金80萬兩，銀186萬兩，另外依靠糧食糴糶，度牒買賣，又準備了五六百萬緡錢，放在戶部管不到的「左藏封樁庫」，這顯然是戰略儲備[54]，有了這一基礎，很多人會覺得「恢復」很有希望，所以，這一戰略就成爲「國是」，即一般士大夫的共識，也是上下的榮辱所在，所以宋孝宗特別介意的，當然就是有沒有「恢復」的可能。《宋史・趙雄傳》曾經記載說，趙雄曾去謁見孝宗，「既進見，(趙)雄極論恢復，孝宗大喜曰：『功名與卿共之。』」所謂「功名與卿共之」，就相當於打下江山也分給你一份的意思，可見當時孝宗關於「恢復」的急切心思[55]。

第二，可是他是有意扶植道學嗎？按照余先生的說法，淳熙十年(1183)前後，不僅有了「僞學」之禁，連地方官也不敢推舉道學之士，理學型和官僚型的兩個士大夫集團的衝突開始顯現出來，然而，到淳熙十五年(1188)前後，周必大取代王淮，並得到孝宗支援，「理學家作爲一個群體很快便和他(周必大)結成了政治聯盟，這是南宋政治史上一大轉戾點」[56]。

第三，特別奇怪的是，既然孝宗這麼處心積慮地要部署和安排，爲什麼又馬上退位讓有精神問題的光宗即位呢？余先生沒有特別去討論，只是指出，「(孝宗的)設計是通過人事的更換，爲新皇帝建立一個以理學型士大夫爲主體的執政集團，來逐步實現他的構想，……孝宗和理學家群事實上是在計畫改變

54 見《續修兩朝綱目備要》(中華書局點校本，1995)，卷1。此處又記「孝宗剏左藏封樁庫，其法，非奉親、非軍需不支」，頁10。按：孝宗創始這一說法不確，淳熙十二年，右正言蔣繼周曾經說到這個封樁庫的歷史，它是從宋太祖、宋太宗時代「圖取契丹」時開始建立的，見元代佚名撰，《宋史全文》(李之亮校點本，黑龍江人民出版社，2005)，卷27下，下冊，頁1904。

55 《宋史》，卷396，頁12073。

56 《朱熹的歷史世界》，上篇，頁495；下篇，頁164。

『國是』。」

第四，應該說，宋孝宗爲了「恢復」與「理學」接近，並且改變「國是」的這一部署，以及由此而引起的後來朝廷一系列的政治衝突，客觀上確實引起了道學型士大夫和官僚型士大夫之間分野的漸漸清晰，也引發了朝野關於分派結黨的互相攻擊，種下了大迫害的禍根，正如《宋史・楊萬里傳》中記載楊萬里在宋光宗即位之初所預言的，「朋黨」的說法最可怕，因爲「欲激人主之怒莫如朋黨，空天下人才莫如朋黨，黨論一興，其端發于士大夫，其禍及於天下」[57]，這就爲以後的「慶元黨禁」的劇烈動盪埋下了伏筆，我想，在討論「慶元黨禁」的歷史背景上，余英時先生的這一歷史敘述，應當是最有說服力的。

（三）《朱熹的歷史世界》的典範性意義

不管怎麼樣，余英時先生的這一著作，不僅給我們以宋代思想的新脈絡，而且給我們提供了思想史研究的新思路、新方法和新角度，換句話說就是提供了新的典範。對於一直沒有太大變化的宋史研究界來說，這部書很重大的意義就是把研究脈絡從理學爲中心的哲學史轉向與政治和社會結合的思想史。

儘管余先生說這部著作討論的是「政治文化」，其實，在我看來就是「重寫思想史」，也許，這是因爲我理解中的思想史比較寬泛。這部書特別突出也是引起很多爭論的，就是思想史的問題，因爲它明確地改變「道統敘事」或者「哲學史敘事」。余先生在上篇〈緒說〉的最後一節中說，已往關於宋代理學有兩個基本的論點，第一，在「道統大敘事」中，論者假定理學家的主要旨趣在「上接孔、孟不傳之學」。第二，現代哲學史家則假定理學家所討論的，相當於西方形而上學或宇宙論的問題，根據這個預設，寫哲學史。他說，「這兩種研究方式各有所見，但卻具有一個共同之點，即將理學從宋代的歷史脈絡中抽離了出來」。在下篇的〈緒說〉裡面又重複說，哲學史或思想史造成了一個相當普遍的做法，就是把理學與理學家與當時實際政治的關係看得好像若有若無。因爲他們總是在找理學家所講的「內聖之學」，現代哲學史家也處理的主

57 《宋史》，卷433，頁12869。

要是哲學問題。所以，在一般宋代哲學史或思想史的論著中，完全看不到理學家的政治活動[58]。

我想，這就是余先生在寫作此書時一直思考的問題，過去，美國的宋代思想研究界，比如老一輩的陳榮捷和狄百瑞，大體上都是以新儒學爲中心、對儒學有太多認同，太偏重以哲學史的傳統方式來研究宋代思想。可是，隨著研究風氣的變化，人們漸漸已經發現了這種研究中的問題，所以，後來的研究都不太一樣了，思想的地域、政治、教育、傳播、社會背景越來越被重視，余先生就是從歷史角度改變研究風氣的人物。若干年前，余先生曾經在《明研究》(*Ming Studies*)寫了很長的書評，評論錢新祖的《焦竑與晚明新儒學的重構》(*Chiao Hung and the Restructuring of Neo-Confucianism in the Ming*)，裡面就曾經批評錢新祖把焦竑的思想當作體驗的物件去玄想，把焦竑當作抽象的「人」而非歷史的「人」[59]。所以，我覺得余英時先生寫作此書的意圖之一，就是改變過去只在心、性、理、氣的層面上討論宋代思想，把程頤到朱熹的真理譜系建立在抽象脈絡上的「新傳統」做法，另外從政治史的角度和複雜的歷史背景上，建立了一個從北宋到南宋，從王安石到朱熹的脈絡。也許，很多學者未必完全認同這個將思想安置在政治史背景中的新歷史脈絡，但是，至少它的意義恰在於「去脈絡化」，給我們解開了以前被哲學史家編得很牢固的「辮子」，讓歷史重新回到「披頭散髮」的原來樣子，這就給後人提供了重新認識和解釋歷史的空間。

這樣，余英時先生就把觀察宋代思想的視野，從單純的思想世界擴展到廣闊的歷史世界，「從思想世界到歷史世界」是陳來爲這部書寫的一篇書評的題目，這個題目概括得很有意思，因爲思想史常常面臨的一個問題，就是這個學科的重心是「思想」還是「歷史」的問題，過去的哲學史和思想史，常常有「思想」而沒有「歷史」，換句話說，就是怎麼看怎麼像「六經注我」而不是「我注六經」。一些先在的概念工具和抽象的分析方式，把這些哲學史或思想史變得很沒有「歷史感」。所以，余先生關於宋代道學家試圖重建秩序才是「第一

58 《朱熹的歷史世界》，上篇，頁251；下篇，頁14。

59 余英時，〈重訪焦竑的思想世界〉，英文版見*Ming Studies*, No. 25 (Spring, 1988), pp. 24-66. 此文現在已經譯成中文，收入何俊編，余英時著，《人文與理性的中國》(余英時英文論著漢譯集，上海古籍出版社，2007)，頁68-102。

序」，而上接真理源頭闡明內聖之學只是「第二序」的說法，也許很得罪人尤其是那些自稱新儒家並準備上接千年道脈的學者[60]，但是，我們應當承認，首先，那個時候道學家的目的，確實不僅僅是在空論心、性、理、氣上，每個時代幾乎所有學者，都不是只停留在空頭理論上，總是希望改變世界的。其次，哲學史或者思想史如果轉到這個政治文化或者社會生活的領域裡面來寫，就會豐滿得多、具體得多，也更加切近當時人的「所思所想」。再次，如果這樣寫來，思想史就需要涉及更多的歷史資料，而更多的歷史資料的引用，就意味著敘述的複雜、具體和豐滿，歷史就有了「故事」和「過程」。所以，從這個意義上說，余英時先生的研究方法很有價值，因爲只有這樣才能使思想史領域拓展得很豐滿很寬廣。

正是因爲余英時先生這部著作把思想置於政治史語境之中討論，又不僅僅以程朱道學一系爲中心，簡單接受道統敘事的脈絡，因此，它還帶來了一個意外的結果，它既改變了宋代文化史和思想史從「宋初三先生」開始敘述的慣例，也改變了宋代政治、文化和思想史在北宋、南宋之間分期的定論。

相當多的宋代思想史或哲學史是從「宋初三先生」即孫復(992-1057)、胡瑗(993-1059)、石介(1105-1145)開始的[61]，這好像成了慣例。可是，把這三個人作爲「宋初思想」之象徵性人物，卻讓人發生「歷史之疑」，不僅因爲它缺略了一大段幾乎長達八十年之久的宋代歷史，而且，它只是以心性理氣之學爲思想史的主脈，爲程(頤)朱(熹)爲宗主的宋代新儒學溯源。

以宋初三先生爲「宋學之始」這一說法，最明確的表達見於《宋元學案》卷一《安定學案序錄》卷首全祖望的案語，他說，「宋世學術之盛，安定(胡瑗)、泰山(孫復)爲之先河，程朱二先生皆以爲然……」[62]。其實，這一冠于《宋元

---

60 《朱熹的歷史世界》，上篇，頁251。

61 如較早的陳鐘凡，《兩宋思想述評》(東方出版社重印本，1996)，第一章，只是在說宋代思想趨勢中，稍稍提到胡、孫二人，第三章則在宋學發生的近因中，引用全祖望的說法，提到真宗、仁宗時代有睢陽戚氏、泰山孫氏、安定胡氏「相與講明正學」，並介紹了胡瑗的教學，頁2，頁12-16。侯外廬，《中國思想通史》第四冊，甚至不提這幾個人，而從更晚的李覯和王安石開始宋代思想史敘述。

62 《宋元學案》(中華書局點校本，1986，2007)，卷1，〈安定學案序錄〉全祖望案語，頁23。

學案》之首的論述，意思也來自朱熹本人，《朱子語類》卷八十三《春秋》下說，「如二程未出時，便有胡安定、孫泰山、石徂徠，他們說經雖說是甚有疏略處，觀其推明治道，真是凜凜然可畏」[63]，後來，黃震(1213-1280)也作了同樣的論述，「宋興八十年，安定胡先生，泰山孫先生、徂徠石先生，始以師道明正學，繼而濂、洛興矣，故本朝理學雖至伊洛而精，實自三先生而始，故晦庵有『伊川不敢忘三先生』之語。」[64] 但問題是，宋初三先生進入思想世界並產生影響，至少上距宋王朝之建立已經八十年過去了，難道前八十年宋代思想竟然沒有什麼痕跡，而宋代思想居然是在宋興八十年以後才突然覺醒的麼？在「宋初三先生」之前，我們注意到的，就有刊刻經典和重訂禮儀的努力，通過修撰唐五代歷史對前朝得失的重新反思等等，可是這些思想史中應當注目的現象，似乎在這一敘事中都隱沒不見[65]。可是，當余先生要從「回向三代」開始回溯「宋代政治文化的開端」的時候，宋初的太祖、太宗、真宗時代，以及當時士大夫地位的提升、士大夫對於晚唐五代文化頹喪的焦慮、宋初就已極爲強烈的異族政權對峙的緊張，就被納入思想史的視野之中。

當我們把宋初八十年納入思想史關注範圍，我們就會注意到很多過去不曾注意的人物或著作，例如從未被提及的賈同(生卒年不詳，真宗朝進士)，今存他的三篇文章[66]，一篇〈原古〉論「師古」即爲「師眾」，一篇〈責荀〉批評荀子攻擊子思與孟子，一篇〈禁焚死〉斥責當時火葬爲「胡俗」，其實都與後來宋代思想史有大關聯。所以，儘管余先生對這一段思想史並沒有太多著墨，但是他說過「宋初的儒學復興經過七八十年的醞釀，終於找到了明確的方向」[67]，顯然並沒有忽略這個長達七八十年的「醞釀期」。所以，當他把眼光更從所謂「宋初三先生」上溯，看到「魯地儒生的『抱經』傳統和民間父老對士階層致

63 《朱子語類》，卷83，頁2174。

64 《宋元學案》卷2〈泰山學案・孫復傳〉下，黃百家按語引宋黃震語，頁73。

65 前者如聶崇義、邢昺、孫奭、李之才等，後者例如胡旦、孫何等，關於這一問題，我將另撰〈宋學之始？近世之初？——從思想史角度看澶淵之盟前後的史事〉一文討論，此處從略。

66 賈同這三篇文章，見《全宋文》(上海辭書出版社，安徽教育出版社，2006)，卷279，第14冊，頁96-98。

67 《朱熹的歷史世界》，上篇，〈自序二〉，頁18。

太平的期待早已始於五代」[68]，看到宋初士大夫就有恢復經典、「推明治道」的努力，這時，宋人反復強調的「祖宗家法」便有了落實處，余英時先生引述的朱熹所謂「國初人便已崇禮義，尊經術，欲複二帝三代，已自勝如唐人」，但「說未透在」的歷史現象[69]，才有可能被理解，思想史才能夠超越儒家尤其道學的敘事系統，形成完整的宋代思想史脈絡。

至於宋代政治、文化和思想史應在北宋、南宋之間被劃分爲兩個時期，這更是一個很有影響的看法。劉子健曾在《中國轉向內在》一書中批評說「歷史學家常常忽略兩宋的差異，而更重視唐宋之際的巨大分野」，他指出「南宋初期發生了重要的轉型，這一轉型不僅使南宋呈現出與北宋迥然不同的面貌，而且塑造了此後若干世紀中中國的形象」[70]。其實，在我看來，他的這一說法表面和日本內藤湖南等人強調唐宋之際變化的「唐宋變革論」有所不同，但是歷史論述的思路、方法和結論卻相當配合，無論是「貴族社會轉向平民社會」、「中央權力的加強」還是「地方精英的力量上升」，這些劃分中古與近世的歷史現象，好像都可以在這個時代看到一個差異的界限。因此，他的意見似乎在國際宋史學界也相當被認同和接受，因爲概括地說，人們會感覺到，無論在社會史、政治史還是文化史中，北宋在歷史上應當和唐五代相關度比較高一些，而南宋則和元明兩代相關度比較高一些。尤其在思想史與政治史領域，南宋更是一個重大的轉變關節，正如劉子健所說，在12世紀前期的那個政治背景下，中國轉向內在(China turning inward)，因爲「在悲哀和困惑中，許多知識份子不可自抑地轉向內省和回顧，……內省讓他們將更多的注意力傾注在自我修養上，而較少關注國家大事，回顧則讓他們相信儒家理論根源當中存在一定的缺陷，而這些缺陷應當通過強調儒家更好的方面來加以彌補。這些好的方面是作爲基礎的形而上學、學以致知以及非精英主義的公眾教育」[71]。換句話說，即

68 《朱熹的歷史世界》，上篇第六章，〈秩序重建——宋初儒學的特徵及其傳衍〉，頁399-401。

69 《朱子語類》，卷129，見《朱熹的歷史世界》，上冊，頁258。

70 劉子健，《中國轉向內在》，第一部分，〈從北宋到南宋〉之一「關注差異」，中譯本，頁4。

71 劉子健，《中國轉向內在》(中譯本)，頁118。他在這一章集中討論北宋、南宋之際，由洛陽形成的道學一系，在南宋初短暫興盛之後遭受的挫折。劉子健指出，北宋亡國

這一轉向造就了關注心、性、理、氣的理學、推動了在經典中尋找理解和實踐的風氣，形成了儒者注意書院建設和思想普及，這恰恰是當時新儒學的取徑和方向，也確實是新儒學影響後世的三個最重要方面，這一論述確實有其依據和道理。可是，余英時先生卻從「得君行道」、「共治天下」、「正論異論」、「重定國是」等等方面，也在政治史和思想史領域重新爲北宋和南宋之間建立起一個連續性脈絡，說明在表面的變化之下，思想史和政治史有其不變的地方，這就是士大夫在當時的政治關懷和政治涉及，以及他們始終不逾的重建秩序理想。

因此我說，余英時先生這部著作的典範意義，就是把思想史置於政治史背景中，重新確立了思想史的歷史學意味。首先，它要求我們在大量的文獻資料裡面，重建歷史語境，尋找和推測古人「可能的動機」，從而確定他對「環境的反應」，以及爲什麼是這樣而不是那樣反應，這裡的「思想」不僅包括理智的，也包括感受的。其次，需要確定這種這種理智的和感受的反應，如何被後來的解釋所「昇華」，也就是如何被簡約化和理論化爲某種「思想」或「哲學」的，因此就可以看出這些表面上看來很抽象的理論背後有很具體的背景。最後，這些「思想」是怎麼樣被放在某種「道統」或「譜系」裡面，脈絡化爲一種所謂「歷史」的。由於思想史被置於歷史背景中，因此就和以前的種種敘事都不一樣了。讓我用一個很有趣的例子來說明這一點，朱熹有一首詩《出山道中口占》說，「川原紅綠一時新，暮雨朝晴更可人。書冊埋頭無了日，不如拋卻去尋春」[72]。這首詩是什麼意思？爲什麼陸九淵看了之後大喜，說「元晦至此有覺矣，是可喜也」？如果把它放在抽象的哲學史脈絡裡解釋，好像還是在表現某種思想和哲理上的選擇，可能仍然是「道問學」或是「尊德性」之間，

(續)

以後，一方面受到危機刺激而興起的道德重建思潮，一方面政治上的現實主義考慮，交織起來構成一種相當複雜的思想生存環境，劉子健此書就是在這樣歷史背景下，「把政治和學術發展交織在一起」，討論新儒學的歷史和整個中國歷史轉向的「政治背景圖畫」(〈餘論〉，頁141)。因此，他把南宋初的政治史和思想史劃為三階段，即(一)北宋滅亡和南宋初建時的刺激，以及它引起的儒家遺產重建思潮，「主題是震盪和反應」，(二)1132-1138年間，其「主題是知識份子從關注制度轉向道德關懷」，懷舊、變革是「道德保守主義」的兩面，(三)在1139-1162年間，儒家理想被現實權力政治粉碎，思想文化的多元性沒有發展機會，從而生命力在消退，「受壓抑之後的謹小慎微的情緒向精英文化的其他領域彌散開去」，於是中國發生了永久的變化(頁15-16)。

72 參看束景南，《朱熹年譜長編》(華東師範大學出版社，2001)，頁886。

或者是朱熹的客觀唯心論和陸九淵主觀唯心論的衝突。可是，當余先生指出，這首詩是1188年也就是淳熙十五年三月十五日朱熹要啓程入都時所寫的，需要把它放在這個政治背景中，並瞭解朱、陸都是士大夫政治意味上的盟友，我們應當怎樣重新理解這裡「尋春」的意思呢？

三、關於《朱熹的歷史世界》的一些討論

在與年輕學人一道閱讀《朱熹的歷史世界》這部著作時，我也提出了關於幾個具體歷史問題的疑問，這裡也寫出來一起討論。

正如余英時先生所注意到的，「孝宗晚年的革新構想究竟是完全獨出心裁呢？還是受了理學家的影響呢？由於史料不足，這個問題不能有十分明確的答案。」[73] 最關鍵的問題就是宋孝宗晚年的這些設想和處置，真的是因爲改革和恢復而注意到、並認同了道學型的士大夫了嗎？很值得推敲的是，首先，宋孝宗曾經批評科舉取士不能用，曾經寫過論三教分別治世、治心、治身的文章，特別不喜歡「正心誠意」的說法，他會對道學有那麼深的好感嗎？其次，在淳熙年間，是不是道學型士大夫都支持改革和恢復，而官僚型士大夫都不贊成，雙方在政治上有這麼清楚的觀念分別和自覺的立場對立嗎？再次，周必大，留正、趙汝愚是不是都政治上正確，而王淮等人都不正確？其實，就連朱熹也明白，看歷史不能「元祐事便都是，熙豐時事便都不是」，當時所謂「道學型士大夫」和「官僚型士大夫」之間，未必有這樣清楚的是非界限和群體認同，朱熹也不一定要這麼涇渭分明地劃線，所以，他才會說「壽皇最後所用宰執多是庸人」，而「壽皇最後所用宰執」指的倒不一定是王淮[74]；最後，道學家內部真的很一致嗎？林栗攻擊朱熹，是否受到留正的指使，如果是，那麼道學型士大夫群體的內部，是否並不那麼一致，而它與官僚型士大夫的對立也不那麼清晰了？政治世界裡的圖景似乎太複雜，局勢、制度、利益、觀念、位置、身分等等，都會把這個世界攪得面目不清，因此，如果過於清晰地把當時政治看成

---

73 《朱熹的歷史世界》，下篇，頁184。

74 《朱子語類》(中華書局，1986)，卷127，頁3056，3061。

是「道學型士大夫」和「官僚型士大夫」兩條路線鬥爭，會不會把當時的歷史世界和政治格局簡單化了？下面所說的，就是我覺得應當深入考慮的三個因素。

第一，要注意理想化的士大夫（特別是道學型士大夫）的政治理想，和皇帝（以及官僚型士大夫）的政治策略，往往是不同的。

我們可以看朱熹和宋孝宗在淳熙十五年（1188）的對話。當時朱熹批評宋孝宗政治失當的六條是很尖銳的，表達的正是道學家所謂「大更改」之心[75]，正因爲希望政治上有大的變化，所以他才躍躍欲試。可是他的所謂大更改是什麼呢？恰恰是道學家的一貫策略，就是所謂「正心誠意」，這可以看他自己的話，當他赴京的路上有人問他政治上什麼優先的時候，他就拿出道學的理想主義，說「近日之事，非大更改，不足以悅天意，服人心」[76]。那麼，怎麼大更改？所謂「大更改」就是道學家試圖不僅改善制度而且改善道德，而改善道德則促使政治發生根本變化，從而徹底重建社會秩序，而這一切的基礎和起點，則在皇帝「正心誠意」即內心自覺遵循儒家倫理原則上。有人已經看出他的意思，所以在他還沒有到臨安的時候就勸他對皇帝少講「正心誠意」這一套，可是，朱熹在這一問題上相當固執，堅持說「吾平生所學，惟此四字」。可是，如果仔細聽他的話中話，他所說的「大更改」皇帝能接受嗎？他拿「天意」、「人心」這一套來佔據制高點，皇帝能高興嗎？你讓皇帝正心誠意，皇帝會同意照道學家的方式生活嗎？

可是，朱熹對孝宗講的六條意見都是很嚴厲的。他先是批評宋孝宗即位二十七年，「因循荏苒，無尺寸之效可以仰酬聖志」，原因是心中「天理有未純，人欲有未盡」，要求孝宗深刻反省，這等於一筆把孝宗當皇帝的作用全抹殺了，

75 朱熹在給蔡季通的一封信裡曾經說到，他聽朝中的人士說，徵召他入朝，是孝宗的意思，而且孝宗「且屢問及，不可不來」，所以，他不能不入朝覲見，而他之所以還願意去，是因為聽說皇上「虛心好學，增置講員，廣立程課，深有願治之意」，他覺得果真如此，真是「國家萬萬無疆之休」，可見當時他抱了很大希望。見《晦庵先生朱文公文集》卷44〈答蔡季通〉，《全書》，第21冊，頁1998。

76 《年譜》。據羅大經，《鶴林玉露》（中華書局，1983），甲編卷2記載，朱熹在給劉子澄的信中，就連周必大的政治方略也很不滿，覺得「如今是大承氣證，渠（周必大）卻下四君子湯，雖不為害，恐無益於病爾」，可見朱熹一類道學家的理想主義策略，常常較為激烈。頁22。

還拿了大帽子扣上，更用道學的嚴厲高調來批判，但皇帝似乎並不那麼接受。接著，他批評皇帝用人不當，比如他批評皇帝對於將帥的指揮權，交給了閹寺就是內官啦(「置將之權，旁出閹寺」)，又批評孝宗信任和任用甘昪。這些批評如果站在理想化的立場上，本來都很對，像王夫之《宋論》就批評宋孝宗確實用人不當[77]，可是，宋孝宗真的聽進去了嗎？顯然沒有，他當時做出虛心納諫的樣子來，可是，當他一聽到這樣尖銳的話，就忍不住了。比如說，當他聽到朱熹說「置將之權，旁出閹寺」，他就反駁「這個事卻不然，儘是采之公論，如何由他」，有趣的是朱熹不知好歹，仍然追問和批判，說現在任命，「以爲皆是公選，而不知皆結托來爾」，意思是任命的將軍都是有勢力人的關係戶，結果孝宗當場按耐不住，就反駁朱熹的指責，還撂下狠話說，「果爾，誠所當察，卿其爲察之」，顯然不以爲然了[78]。

其實，皇帝並不一定喜歡這些高調的士大夫道學家。孝宗本來是很專制的人，《宋史・徐誼傳》裡面有一條記載，說「孝宗臨御久，事皆上決，執政唯奉旨而行，群下多恐懼顧望。(徐)誼諫曰：若是人主日聖，人臣日愚，陛下誰與共功名乎？」[79] 可見，孝宗平時是相當專斷的皇帝，而這種專斷的皇帝常常身邊是小人。所以近年來，日本的寺地遵、藤本猛、安倍直之都曾指出[80]，宋孝宗本人其實是喜歡內官、宦官和武臣的，也是喜歡佞幸小人的，這是皇帝的通病，他從以皇權專制控制的角度，對文士、武官兩方面都要嚴加管束，一方面，他對於「武進士」嚴加控制，雖然讓軍帥對他們「待以士禮」，但是對於他們過分趨向文人的風氣很不滿，嚴格處分那些怠懥疲弱的武進士，不許他們改變身分變成文進士，並迫使他們實際進入軍隊[81]，另一方面，他內心裡也並不喜歡這些文人，特別是那些高調的理想主義者，《宋史・史浩傳》裡記載他

77 《宋論》卷11〈孝宗〉批評的有幾方面，其中用人方面就說剛即位的時候以為可以恢復，便用張德遠這樣冒進邀功的人，而朝廷裡面沒有黜退湯思退、尹穡、王之望，沒有重用虞允文、陳康伯，沒有起用朱熹、張栻等等。

78 關於朱熹這一次與宋孝宗的對話，朱熹自己有詳細的回憶，見《朱子語類》，卷107，頁2658-2660。

79 《宋史》，卷397，頁12083。

80 見安部直之，〈南宋孝宗朝の皇帝側近官〉，載《集刊東洋學》88輯(2002)；寺地遵，〈韓侂冑專權の成立〉，《史學研究》247號(廣島，2005)。

81 參看方震華，〈文武糾結的困境——宋代的武舉與武學〉，《台大歷史學報》33期(2004)。

前幾年出版的由俄國移民作家，第一位俄籍諾貝爾獎得主，伊凡・蒲寧(Ivan Bunin, 1870-1953)所著，並由托馬斯・馬祿嶁(Joseph Marullo, b. 1949)教授編輯出版的三卷本文選，雖可能未被廣泛重視，卻是一份極爲重要的學術成就[3]。

蒲寧是一位很了不起的作家和俄羅斯愛國者，從未被共產主義所吸引或對之屈服。他的忠誠另有所屬：始終堅信於安東尼奧・葛蘭西所提倡的文化可塑性理論之前的傳統俄國和俄羅斯文化。

我們是否相信曾有與蒲寧類似、置身海外的有堅定信念的中國知識分子呢？有，但屈指可數。僅有幾名真正領先群倫的知識分子未曾屈膝於共產主義。如熊十力(1885-1968)、張君勱(1886-1969)、錢穆(1895-1990)、林語堂(1895-1976)、牟宗三(1909-1995)，或許還有其他幾位。

另一方面，也有許多人，如皮佩斯教授一樣，多少默認了「新的政權」。

* * *

之前所述將我們又帶回了以毛主席語錄裝本出現的《論語》小書。

約瑟夫・列文森(Joseph Levenson, 1920-1969)是20世紀對中國思想深有研究的學者之一。與大多數同代人一樣，他曾相信毛澤東思想在中國思想界能夠明確地代替孔子傳統。今天，在他死後僅四十年，人們對他當初對此結論的堅定信念已難以獲解。然而，列文森當時那種自信只能以心理分析這唯一方式來解釋他對中國思想轉換之見解：

> 民族主義使很多思想界人物疏遠於中國的傳統文明。但因社會地位關係他們又不願意接受共產主義的新理論文明。因此，他們治病的方式是以文化疏遠造成的不適後果去否認先前的文化疏遠。他們必須執意提倡中國傳統文明的現代價值，懇切地，真誠地，不為所迫地去相信。這些所謂現代中國傳統主義者，不是在政治操作密室中被强迫屈服

3 *Russian Requiem, 1885-1920* (1993) *From the Other Shore, 1920-1933*(1995) *Twilight of Émigré Russia, 1934-1953* (2002); all published by Ivan R. Dee, Chicago.

的，相反，他們是自願成為枯竭的傳統文明的忠信者[4]。

如今這本在山東新出版的《論語》是否是一種文化枯竭的再現？余英時先生那典型的微笑是否是一種自欺終身的心理反映？對這兩問的答案：應全都是「否」。事實所展示的是列文森，及多數外國學者和許多中國人都在很大程度上低估了中國哲學和道德傳統的價值和生存力量。或許這一錯誤是稍可寬恕的，因爲20世紀中國的思想史可被釋爲不遺餘力地致力攻擊這一傳統的過程。

中國的傳統文化終究比毛澤東主義者對其的挑戰更堅韌。懂得此種傳統力量的人們面對挑戰並無心理困境：他們堅信真理的所在。雖然他們也曾面對居住地、寫作題目、未來生活前景、及可否被允許回國等種種困境。這本孔子小紅書中間的啓示並非可說明共產主義如何發生了故障已至喪失人心，而是傳統文化仍然蓬勃傳揚。列文森的信念被推翻了：共產主義並不是令人無懈可擊的正確，直至人們如加以拒絕則必需用裝潢於自欺欺人的對傳統文化的忠信來自保。全然相反：事實上中國的傳統文化是那麼的強大和令人信服，真正期待毛主席論著可以取而代之的人實在是過分高估了這位已故主席。

法籍中國思想史學家馬遠程（Michel Masson, S. J., b. 1937）在總結列文森對馮友蘭（Fung Yulan, 1895-1990）的排斥時認爲：「因爲馮友蘭內心懼怕毛澤東是錯的，所以他就強迫自己相信孟子是對的。」而實情恰恰相反：正因爲知道孟子是對的，馮友蘭才無法不意識到毛澤東是錯的[5]。然而，列文森則「應該更加仔細地傾聽中國人在1949年之前那幾十年間所設法表達的心聲。如此，他也許早就發現傳統文明本身並非不具歷史意義」。

我常想，如果我也送給列文森一本像我送給余英時先生一樣的《論語》小紅書，他會有什麼樣的反應呢？當然假如他能活到1991年，也許跟其他許多人一樣會逐漸改變自己以前的看法，並且大概不會對收到《論語》小紅書這樣的禮物表示驚奇。但如果我在1968年時就對他預言孔孟之道將在四分之一世紀之

4 Joseph R. Levenson, *Confucian China and Its Modern Fate* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1971 [1958-1965]) I, p. 129.

5 Michel Masson, *Philosophy and Tradition* (Taipei, Paris, Hong Kong: Ricci Institute, 1985), pp. xxiv-xxv.

內再次流行於中國，想必他會認爲我是在「天方夜譚」。

* * *

中國轉變的逐漸性給了一整代中國學者足夠的時間來重新反思，使他們得以幸免他們的蘇聯同僚們所經歷的困窘考驗。但這也模糊了一個事實，即無論中國共產黨或其代表吳邦國怎麼說，中國遲早將面臨與俄國同樣的困境和選擇，儘管它的出現會遲緩一些。

但無論怎樣，重要的分水嶺遲早是要跨越的。共產主義不可能無止境地擴展容納以市場經濟爲基石的自由發展社會。權力或任意發展，或受制約。在這點上是無中間道路可行的。中國發展的混濁狀態使很多觀察家失去了對權力與自由之間關係的清醒認識。

到目前爲止中國政府未曾對共產主義的過去做過任何明確否定，雖然它允許其從公共視域中漸漸消失，並允許了大量的以新代舊。但其最終發展方向和發展目標並非清晰於眾。此前，我在別處寫了，這實際上是無方向的發展。當然這並非意味它不是真正的轉折，只是沒人知道它最終將走向何方[6]。

在我看來，當今的中國像一輛公共汽車：一輛世界上最大的，搭載最多乘客的公共汽車。它正飛快地向前奔馳。一位乘客走到前面問司機，「這輛公共汽車開去什麼地方？」司機答覆，「我現在還不知道，但我們離目的地越近我就會越清楚」。當然，一旦公共汽車到達，大家就都清楚了。顯而易見，這樣處理事物的方式當然是不能令人滿意的。

* * *

這種令人不滿就在於執權理民的政府沒有爲自己的行動提供一個說服於人的動機，一個除了維持權力之外的動機。而在這點上，世界上大多的政府

6 Arthur Waldron, "China's Directionless Transition: A Commentary," *China Brief* (Jamestown Foundation), Vol, 4, no. 4. February 20, 2004.

多半的時間都會把自己刻畫爲以實現大眾所認可和分享的目標爲發展方向的。

產生於19世紀的共產主義長期噴發著一種自信，自認它所建築的社會在各方面會被證明優勝於之前的一切社會制度，包括物質更豐足，文化更富有，精神更深刻，社會更公平，大眾更自由等等。這一宣言如今已以失敗而告終。

那麼什麼樣的社會可以實現這些爲大眾所求與認可的社會價值呢？共產主義之後的俄國綜合了之前的多種價值，包括俄國正統基督教傳統，並加之以俄羅斯皇家和專制的傳統。

中國將以何種面貌從共產主義的過去中重新現身呢？《論語》會重新被認真細讀嗎？我們未來再去中國旅行時會帶回什麼有代表性的紀念品呢？

Some Souvenirs of Travel

Arthur Waldron

Abstract

The author recalls his travels in the Soviet Union, later Russia, beginning in 1967 and in China, since 1980. The focus is popular souvenirs, but with an exploration of their deeper messages about the societies that produce them. Thus the appearance of an edition of the *Analects* for sale at the Confucian temples at Qufu, which except for its title and text is an exact replica of the Thoughts of Chairman Mao better known as the "little red book" ubiquitous during the Cultural Revolution. Evidently the Maoist tide has ebbed and traditional Chinese civilization is surging back.

A similar process is evident in Russia: trips and study abroad in the 1960s yielded a small trove of souvenirs having to do only with Lenin and his party, but a tour of gift shops after the end of Communism found that the most popular item was a small replica of the monumental Church of the Savior, built between 1813 and 1883 in thanks for the victory over Napoleon, but dynamited on Party orders in 1931, the painstaking reconstruction of which was completed in 2000. These little souvenirs are testimonials to the tug of war between officially imposed cultures and culture that is popularly supported and demanded. Communism was abolished in Russia sixty years after the Church of the Savior was dynamited yet a popular constituency existed for its reconstruction, this despite every official effort to extirpate both Russian tradition broadly and religion specifically.

The larger point is that the idea of the plasticity of culture, with the conviction that elites can mold popular consciousness by means of propaganda and education, owed to the Italian Marxist Antonio Gramsci, widely accepted among scholars today, is simply wrong. Cultures have an organic and adamantine quality; they persist. The essay mentions the handful of intellectuals, such as the Russian writer and Nobel laureate Ivan Bunin, who never took the slightest interest in Communism, remaining loyal to the rich Russian literary tradition, and a few of his handful of Chinese counterparts. It also explores some writing on the fate of

Chinese culture by authors who believed, wrongly, that Maoism would permanently replace the Confucian tradition in China and concludes by asking: what souvenirs will we bring home from future trips to Russia and China? Or to be more direct: how will the interplay between traditional culture and twentieth century attempts to abolish or remake it, turn out?

Keywords: Michel Masson, Joseph R. Levenson, Peter Lorge, Ivan Bunin, Joseph Marullo, Wu Bangguo, Mao Zedong, Antonio Gramsci, Confucius, Mencius, Feng Yulan, Xiong Shili, Zhang Junmai, Qian Mu, Lin Yutang, Mou Zongsan, Lenin, Marx, China, Soviet Union, Russia, Qufu, Moscow, Great Wall, Church of the Savior, Chapel of the Iberian Virgin, Culture, Plasticity of Culture, Chinese Tradition, Russian Orthodox Tradition, *Quotations from Chairman Mao Tse-tung*, *Lun Yu*

余英時教授著作目錄

車行健*

1. 本目錄在陳弱水、陳熙遠整理的〈余英時先生主要著作目錄〉（刊載於《國史浮海開新錄——余英時教授榮退論文集》，臺北：聯經出版事業公司，2002年7月）基礎上編製，體例一仍其舊，惟在「中文之部」中析增「訪談錄、對談錄」一項。
2. 中文單篇論著除著錄原始發表處所外，亦盡可能將其在不同地方所刊載者加以著錄，惟復見於專書之篇章者暫不著錄。
3. 迫於時間，囿於見聞，復受到圖書資料典藏檢索條件之限制，闕漏難免，尚祈方家指正。

一、中文之部

A.專書

1. 《近代文明的新趨勢：十九世紀以來的民主發展》，署名艾群，香港：自由出版社，1953年。
2. 《民主革命論：社會重建新觀》，香港：自由出版社，1954年；臺北：九思出版社，1979年；又收入沈志佳編，《余英時文集》，第6卷，《民主制度與近代文明》，桂林：廣西師範大學出版社，2006年。
3. 《到思維之路》，署名艾群，香港：高原出版社，1954年；臺中：漢新出版社，1984年；又收入沈志佳編，《余英時文集》，第7卷，《文化評論與中國情懷・上》，桂林：廣西師範大學出版社，2006年。

* 國立政治大學中文系。

4. 《民主制度的發展》，香港：亞洲出版社，1955年。

   案：與《近代文明的新趨勢：十九世紀以來的民主發展》合刊為《西方民主制度與近代文明》，臺中：漢新出版社，1984年；又收入沈志佳編，《余英時文集》，第6卷，《民主制度與近代文明》。

5. 《自由與平等之間》，香港：自由出版社，1955年；臺中：漢新出版社重印本易名爲《自由與平等》，1984年；又收入沈志佳編，《余英時文集》，第6卷，《民主制度與近代文明》。

6. 《文明論衡》，署名艾群，香港：高原出版社，1955年；臺北：九思出版社，1979年；又收入沈志佳編，《余英時文集》，第7卷，《文化評論與中國情懷・上》。

7. 《方以智晚節考》，香港：新亞研究所，1972年；臺北：允晨文化實業公司增訂擴大版，1986年；北京：三聯書店「余英時作品系列」，2004年增訂版。

8. 《歷史與思想》，臺北：聯經出版事業公司，1976年。

9. 《論戴震與章學誠：清代中期學術思想史研究》，香港：龍門書店，1976年；臺北：華世出版社，1977年；臺北：東大圖書公司，1996年；北京：三聯書店，2000年。

10. 《紅樓夢的兩個世界》，臺北：聯經出版事業公司，1978年；1981年增訂再版；上海：上海社會科學教育出版社，2002年。

11. 《中國知識階層史論：古代篇》，臺北：聯經出版事業公司，1980年。

12. 《史學與傳統》，臺北：時報文化出版公司，1982年。

13. 《中國近代思想史上的胡適》，臺北：聯經出版事業公司，1984年。

14. 《陳寅恪晚年詩文釋證》，臺北：時報文化出版公司，1984年初版；1986年2版；臺北：東大圖書公司，1998年增訂新版。

15. 《從價值系統看中國文化的現代意義：中國文化與現代生活總論》，臺北：時報文化出版公司，1984年。

   案：此書有英文簡介，見 "Heaven Earth, the Chinese Art of Living," *Journal of Fine Arts Inner Arts* I.1 (May 1991), San Francisco; 德文譯本見 Martin Miller, *Die Modernitat der Tradition, ZumKulturvestandnis des Chineisischen Historikers Yu Yingshi*, Munster: Lit, 1995, pp. 59-121; 韓文譯本見金秉峘(Kim Byounghwon), *Rediscovery of Asian Values*, 漢城: East-Asia Publishing Co., 2007, 180 pages.

16. 《中國近世宗教倫理與商人精神》，臺北：聯經出版事業公司，1987年；2004年2版(增訂版)；合肥：安徽教育出版社，2001年；森紀子日譯本，東京：平凡社，1991年；鄭仁在韓譯本，大韓教科書株式會社，1993年。
17. 《士與中國文化》，上海：上海人民出版社，1987年。
18. 《中國思想傳統的現代詮釋》，臺北：聯經出版事業公司，1987年。

    案：南京江蘇人民出版社1989年本為一名同實異的論文集，列入《海外中國研究叢書》。
19. 《文化評論與中國情懷》，臺北：允晨文化實業公司，1988年。
20. 《猶記風吹水上鱗：錢穆與現代中國學術》，臺北：三民書局，1991年。
21. 《內在超越之路：余英時新儒學論著輯要》，辛華、任菁編，北京：中國廣播電視出版社，1992年。
22. 《中國文化與現代變遷》，臺北：三民書局，1992年。
23. 《民主與兩岸動向》，臺北：三民書局，1993年。
24. 《錢穆與中國文化》，上海：遠東出版社，1994年。

    案：此書內容與《猶記風吹水上鱗：錢穆與現代中國學術》略有不同。
25. 《歷史人物與文化危機》，臺北：東大圖書公司，1995年。
26. 《現代儒學論》，美國紐澤西(New Jersey)：八方文化企業公司，1996年；上海：上海人民出版社，1998年。(有增訂)
27. 《中國知識分子論》，康正果編，鄭州：河南人民出版社，1997年。
28. 《論士衡史》，傅傑編，上海：上海文藝出版社，1999年。
29. 《朱熹的歷史世界——宋代士大夫政治文化的研究》，臺北：允晨文化實業公司，2003年；北京：三聯書店「余英時作品系列」，2004年。
30. 《重尋胡適歷程：胡適生平與思想再認識》，臺北：聯經出版事業公司，2004年；桂林：廣西師範大學出版社，2004年。
31. 《史學、史家與時代》，收入沈志佳編，《余英時文集》，第1卷，桂林：廣西師範大學出版社，2004年。
32. 《中國思想傳統及其現代變遷》，收入沈志佳編，《余英時文集》，第2卷，桂林：廣西師範大學出版社，2004年。
33. 《儒家倫理與商人精神》，收入沈志佳編，《余英時文集》，第3卷，桂林：廣西師範大學出版社，2004年。
34. 《中國知識人之史的考察》，收入沈志佳編，《余英時文集》，第4卷，桂林：

廣西師範大學出版社，2004年。

35. 《宋明理學與政治文化》，臺北：允晨文化實業公司，2004年；又收入沈志佳編，《余英時文集》，第10卷，桂林：廣西師範大學出版社，2006年；長春：吉林出版集團有限責任公司，2008年。
36. 《十字路口的中國史學》，李彤譯，收入何俊編，《余英時英文論著漢譯集》，上海：上海古籍出版社，2004年；臺北：聯經出版事業公司，2008年。
37. 《文史傳統與文化重建》，北京：三聯書店「余英時作品系列」，2004年。
38. 《現代儒學的回顧與展望》，北京：三聯書店「余英時作品系列」，2004年。
39. 《現代危機與思想人物》，北京：三聯書店「余英時作品系列」，2005年。
40. 《漢代貿易與擴張——漢胡經濟關聯式結構研究》，鄔文玲等譯，收入何俊編，《余英時英文論著漢譯集》，上海：上海古籍出版社，2005年；臺北：聯經出版事業公司，2008年。
41. 《東漢生死觀》，侯旭東等譯，收入何俊編，《余英時英文論著漢譯集》，上海：上海古籍出版社，2005年；臺北：聯經出版事業公司，2008年。
42. 《現代學人與學術》，收入沈志佳編，《余英時文集》，第5卷，桂林：廣西師範大學出版社，2006年。
43. 《民主制度與近代文明》，收入沈志佳編，《余英時文集》，第6卷，桂林：廣西師範大學出版社，2006年。
44. 《文化評論與中國情懷・上》，收入沈志佳編，《余英時文集》，第7卷，桂林：廣西師範大學出版社，2006年。
45. 《文化評論與中國情懷・下》，收入沈志佳編，《余英時文集》，第8卷，桂林：廣西師範大學出版社，2006年。
46. 《歷史人物考辨》，收入沈志佳編，《余英時文集》，第9卷，桂林：廣西師範大學出版社，2006年。
47. 《錢穆與中國現代學術》，桂林：廣西師範大學出版社，2006年。
48. 《人文與理性的中國》，程嫩生、羅群譯，收入何俊編，《余英時英文論著漢譯集》，上海：上海古籍出版社，2007年；臺北：聯經出版事業公司，2008年。
49. 《未盡的才情：從顧頡剛日記看顧頡剛的內心世界》，臺北：聯經出版事業公司，2007年。
50. 《知識人與中國文化的價值》，臺北：時報文化出版公司，2007年。

51. 《會友集——余英時序文集》，彭國翔編，香港：明報出版社，2008年。

B. 論文

1. 〈文化侵略與文化交流〉，署名艾群，《自由陣線》，4卷8期，頁7，1951年2月。
2. 〈「群眾大會」的註解〉，署名艾群，《自由陣線》，5卷4期，頁14-15，1951年4月。
3. 〈從民主革命到極權後群〉，署名艾群，《自由陣線》，7卷2期，頁5-6，1951年9月。
4. 〈論革命的手段與目的〉，署名艾群，《自由陣線》，7卷12期，頁7-9，1951年11月。
5. 〈我的一點希望〉，署名艾群，《自由陣線》，8卷1期，頁13，1951年12月。
6. 〈論革命的道路〉，署名艾群，《自由陣線》，8卷2期，頁5-7，1951年12月。
7. 〈領袖、群眾與革命〉，署名艾群，《自由陣線》，8卷6期，頁5-7，1952年1月。
8. 〈民族主義與民主革命〉，署名艾群，《自由陣線》，8卷9期，頁5-7，1952年1月。
9. 〈胡適思想的新意義〉，署名艾群，《自由陣線》，8卷11期，頁5-7，1952年2月。
10. 〈政治革命與民主革命〉，署名艾群，《自由陣線》，9卷4期，頁7-9，1952年3月。
11. 〈救出自己〉，署名艾群，《自由陣線》，9卷4期，頁16，1952年3月。
12. 〈方生的快生，未死的快死！〉，署名艾群，《自由陣線》，9卷5期，頁7-8，1952年3月。
13. 〈靈山只在我心頭〉，署名艾群，《自由陣線》，9卷6期，頁17，1952年4月。
14. 〈逝者如斯夫〉，署名艾群，《自由陣線》，9卷7期，頁16，1952年4月。
15. 〈放寬些子又何妨〉，署名艾群，《自由陣線》，9卷8期，頁17，1952年4月。
16. 〈資本主義經濟革命的意義——民主革命論之八〉(上、下)，署名艾群，《自由陣線》，9卷9-10期，頁5-6，7-9，1952年4月。

17. 〈「方生方死，方死方生」——答楊平先生的「一個商榷」〉，署名艾群，《自由陣線》，9卷11期，頁10-11，1952年5月。
18. 〈「何故亂翻書」〉，署名艾群，《自由陣線》，9卷12期，頁17，1952年5月。
19. 〈更上一層樓〉，署名艾群，《自由陣線》，10卷1期，頁16，1952年5月。
20. 〈寧靜以致遠〉，署名艾群，《自由陣線》，10卷4期，頁17，1952年6月。
21. 〈社會主義革命的演變——民主革命論之九〉，署名艾群，《自由陣線》，10卷6期，頁5-8，1952年6月。
22. 〈歷史自由論導言〉，《新亞校刊》，第1期，頁7-8，1952年6月。
23. 〈如人飲水，冷暖自知〉，署名艾群，《自由陣線》，10卷7期，頁21，1952年7月。
24. 〈此心吾與白鷗盟〉，署名艾群，《自由陣線》，10卷8期，頁21，1952年7月。
25. 〈論文化與革命——民主革命論之十〉(下)，署名艾群，《自由陣線》，11卷3期，頁17-19，1952年8月。
26. 〈論社會革命〉(上、中、下)，署名艾群，《自由陣線》，11卷12期、12卷1-2期，頁5-6，17-18，19-20，1952年10、11月。
27. 〈開場白——革命問題討論(一)〉，署名艾群，《人生》，4卷3期，頁24，1952年12月。
28. 〈論反革命〉(上、中、下)，署名艾群，《自由陣線》，13卷2-4期，頁14-15，16-17，20，1953年2月。
29. 〈續論反革命〉，署名艾群，《自由陣線》，13卷5期，頁18-19，1953年2月。
30. 〈談政治革命〉，署名艾群，《人生》，4卷7期，頁25，1953年2月。
31. 〈畢業以來〉，《新亞校刊》，第2期，頁22，1953年3月。
32. 〈論文藝復興〉，署名艾群，《自由陣線》，13卷8期，頁14-16，1953年3月。
33. 〈論宗教革命〉(上、下)，署名艾群，《自由陣線》，13卷12期、14卷1期，頁14-15、14-15，1953年4月。
34. 〈釋「海外中華」〉，《祖國週刊》，42卷4期，頁4-6，1953年4月。
35. 〈當代文明的新趨勢——十九世紀以來的民主發展〉(一至四)，署名艾群，

《自由陣線》，14卷6-9期，頁14-15，14-15，15-17，15，1953年5、6月。

36. 〈法國革命期間歷史研究的復興〉，《新亞校刊》，第3期，頁43-45，1953年7月。
37. 〈論中國智識份子的道路——中國傳統社會人物批判〉（一至五），署名艾群，《自由陣線》，15卷1-4、6期，頁14-15，14，14-15，10-11，19，1953年7、8月。
38. 〈論文明〉（上、下），署名艾群，《人生》，5卷11-12期，頁5-7，8-10，1953年8、9月。

    案：此文收入《文明論衡》，改題作〈文明與野蠻〉。
39. 〈重重壓迫下的中國商賈——中國傳統社會人物批判〉（一至四），署名艾群，《自由陣線》，15卷11期、16卷1-3期，頁10，16-19，16，16-17，1953年9、10月。
40. 〈論進步——文明論之二〉（上、中、下），《人生》，7卷2-4期，頁10-12，7-9，16-17，1954年1、2月。
41. 〈十九世紀法國浪漫派之史學〉，《新亞校刊》，第4期，頁10-13，49，1954年2月。
42. 〈迎擊中國的文化反攻〉，署名艾群，《自由陣線》，17卷8期，頁5-6，1954年2月。
43. 〈平等概念的檢討〉，《自由中國》，10卷5期，頁6-9，1954年3月。
44. 〈論自覺——文明論之三〉（上、中、下），《人生》，7卷8-10期，頁3-4，7-8，6-7，1954年3、4月。
45. 〈我們眼前的文化工作〉，署名艾群，《自由陣線》，18卷5期，頁8-9，1954年4月。
46. 〈五四運動的再檢討〉，《人生》，7卷12期，頁3-4，6，1954年5月。
47. 〈我對中國問題之反省——兼評本位、西化、折衷三者的論點〉（上、下），《人生》，8卷4-5期，頁2-5、6-8，1954年7月。
48. 〈鐵幕後歷史學的災難〉，署名艾群，《自由陣線》，19卷7期，頁8-10，1954年7月。
49. 〈基佐的歷史學〉，《新亞校刊》，第5期，頁10-11，1954年7月。
50. 〈郭沫若抄襲錢穆先生著作考：《十批判書》與《先秦諸子繫年》互校記〉（上、中、下），《人生》，8卷6-8期，頁21-25、6-9、6-7，1954年8-9

月。

51. 〈現階段新勢力運動的檢討〉，署名艾群，《自由陣線》，20卷1期，頁10-12，1954年9月。
52. 〈論傳統——文明論之四〉(上、下)，《人生》，8卷11-12期，頁2-4、8-11，1954年10、11月。
53. 〈自由與平等之間〉(上、下)，《民主評論》，5卷20-21期，頁15-18、19-21，1954年10、11月。
54. 〈羅素論自由〉(上、下)，署名艾群，《自由陣線》，20卷11-12期，頁9-11、7-9，1954年11月。
55. 〈人生的徬徨——從《星星、月亮、太陽》說起〉，《人生》，9卷3期，頁12-14，1954年12月。
56. 〈自由本論〉(上、中、下)，《人生》，9卷5-7期，頁8-9又轉13、8-10、12-13，1955年1、2月。
57. 〈人生通訊——問題簡答〉，《人生》，9卷8期，頁26，1955年3月。
58. 〈五四文化精神的反省——兼論今後文化運動的方向〉，《自由陣線》，22卷11期，頁5-6、22，1955年5月。
59. 〈「文明」與「文化」釋名〉，《自由陣線》，23卷4期，頁7-8，1955年6月。
60. 〈論文化整體〉(一至三)，《自由陣線》，23卷6-8期，頁19-22、10-12、20，1955年6、7月。
61. 〈法國政治學派的兩大史學——讀史隨記之一〉，《新亞校刊》，第7期，頁8-10，1955年10月。
62. 〈記湯因比在哈佛大學的講演——當前世界中基督教與非基督教的信仰〉，《海瀾》，第2期，頁4-6，1955年12月。
63. 〈東漢政權之建立與士族大姓之關係〉，《新亞學報》，1卷2期，頁209-280，1956年2月。
64. 〈奇跡的出現——聖女貞德之死〉，署名艾群，《自由陣線》，26卷12期，頁24，1956年4月。
65. 〈貞德之死——聖女貞德之死〉，署名艾群，《自由陣線》，27卷3期，頁24，1956年5月。
66. 〈聖德不朽——聖女貞德之死〉，署名艾群，《自由陣線》，27卷4期，頁24，1956年5月。

67. 〈自由是甚麼？〉，羅素著，余英時譯，許冠三註，《自由陣線》，29卷9期，1956年12月。
68. 〈章實齋與柯靈烏的歷史思想〉，《自由學人》，3卷2、4期，頁5-24，1957年10月。
69. 〈工業文明之精神基礎〉(上、中、下)，《祖國週刊》，24卷5-7期，頁7-11、10-14、10-13，1958年10-11月。
70. 〈陳寅恪先生《論再生緣》書後〉，《人生》，17卷2期，頁24-29，1958年12月。
71. 〈論學者宗主與門戶〉，《新亞生活》，2卷3期，頁10，1959年6月。
72. 〈漢晉之際士之新自覺與新思潮〉，《新亞學報》，4卷1期，頁25-144，1959年8月。
73. 〈文藝復興與人文思潮〉，《新亞書院學術年刊》，第1期，頁1-24，1959年10月。
74. 〈人文思潮及其影響〉，《大學生活》，5卷23期，頁4-14，1960年4月。
75. 〈西方古典時代之人文思想〉，《祖國週刊》，32卷4期，頁6-11、封底，1960年10月；《人生》，22卷3、4期，頁11-16、25-27及上接24，1961年6-7月。
76. 〈論學書簡〉，《人生》，21卷7、8期合刊，頁38-39，1961年2月。
77. 〈涵養新知，商量舊學〉，《明報月刊》，1卷4期，頁2-7，1966年4月。
78. 〈從宋明儒學的發展論清代思想史〉，《中國學人》，第2期，頁19-42，1970年9月。
79. 〈方中履及其古今釋疑——跋影印所謂黃宗羲授書隨筆〉，《書目季刊》，6卷3、4期合併，頁59-71，1972年6月。
80. 〈《方以智晚節考》自序〉，《中國學人》，第4期，頁87-88，1972年7月。
81. 〈月會講詞——一九七三年九月十四日本校第一四三次月會〉，與孫國棟合作，《新亞生活》，1卷2期，頁1-2，1973年10月。
82. 〈史學、史家與時代〉，余英時講、陳懿行等記錄，《幼獅月刊》，39卷5期，頁2-11，1974年5月；另分兩次刊於《新亞生活》，2卷1-2期，頁1-5、1-5，1974年9-10月，題爲〈史學、史家與時代・上、下——一九七三年十二月二日本校文學院與研究所文化講座講詞〉；又收入中華文化復興運動推行委員會主編：《中國史學論文選集》，第2輯，頁85-109，臺北：幼獅文化事業公司，1977年12月。

83. 〈近代紅學的發展與紅學革命——一個學術史的分析〉，《香港中文大學學報》，2卷1期，頁1-30，1974年6月；另刊於《明報月刊》，10卷6期，頁2-11，1975年6月，又收入余英時、周策縱、周汝昌等著，《四海紅樓》，上冊，頁4-24，北京：作家出版社，2006年9月。
84. 〈紅樓夢的兩個世界〉，《香港中文大學學報》，2卷1期，頁217-239，1974年6月；另又刊於《幼獅月刊》，42卷4期，頁18-27，1975年10月；《中華文化復興月刊》，9卷6期，頁9-18，1976年6月；《聯合報》，1977年12月29日，聯合副刊12版。
85. 〈爲「新亞精神」進一新解〉，《新亞生活》，1卷11期，頁1-3，1974年7月。
86. 〈章學誠的「六經皆史」說與「朱陸異同」論〉，《新亞書院學術年刊》，16期，頁109-140，1974年9月；《史學選集》，頁814-854，1976年9月。
87. 〈戴東原與伊藤仁齋〉，《食貨月刊》，4卷9期，頁369-376，1974年12月。
88. 〈關於紅樓夢的作者和思想問題的商榷〉，《紅樓夢研究專刊》，第11輯，頁49-58，1974年12月。
89. 〈《錢穆先生八十歲紀念論文集》弁言〉，收錄於錢穆先生八十歲紀念論文集編輯委會編，《錢穆先生八十歲紀念論文集》，頁壹-弍，香港：新亞研究所，1974年。

    案：此文未署作者名，然實為余先生所作。
90. 〈戴震的經考與早期學術路向——兼論戴震與江永的關係〉，收錄於錢穆先生八十歲紀念論文集編輯委會編，《錢穆先生八十歲紀念論文集》，頁29-64，香港：新亞研究所，1974年。
91. 〈余英時先生來信〉，《南北極》，第56期，頁26，1975年1月。
92. 〈中國現代的民族主義和知識份子——敬悼蔣總統逝世〉，《聯合報》，1975年5月1日，聯合副刊12版；《海外學人》，第40期，頁2-7，1975年5月；《中華月報》，1975年9月號(總第720期)，頁25-29，1975年9月；另刊於周陽山、楊肅獻編《近代中國思想人物論——民族主義》，頁557-568，臺北：時報文化出版公司，1980年6月。
93. 〈我對於新亞校友會的期望〉，《新亞生活》，2卷9期，頁1，1975年5月。
94. 〈戴震與清代考證學風〉，《新亞學報》，11卷下冊，頁437-492，1975年9月。

95. 〈校慶賀函——前校長余英時博士賀函〉，《新亞生活》，3卷2期，頁2，1975年10月。
96. 〈畧論清代儒學的新動向——《戴震與章學誠》自序〉，《中華月報》，1975年11月號(總第722期)，頁4-7，1975年11月。
97. 〈劉大中先生與新亞書院〉，《新亞生活》，3卷4期，頁1-2，1975年12月；另刊於《中國學人》，第6期，頁241-243，1977年9月。
98. 〈清代儒家知識主義的興起論〉，《清華學報》，11卷1、2期，頁105-146，1975年12月。
99. 〈清代思想史的一個新解釋〉，《中華月報》，1975年12月號(總第723期)，頁5-17，1975年12月；《中華文化復興月刊》，9卷1期，頁14 -27，1976年1月；又收入項維新、劉福增主編，《中國哲學思想論集》，第5冊，清代篇，頁11-48，臺北：牧童出版社，1976年8月。
100. 〈反智論與中國政治傳統——論儒、道、法三家政治思想的分野與匯流〉(一至七)，《聯合報》，1976年1月19-25日，聯合副刊12版；《明報月刊》，11卷2-3期，頁2-8、24-32，1976年2-3月；又收入項維新、劉福增主編，《中國哲學思想論集》，第1冊，總論篇，頁107-150，臺北：牧童出版社，1976年8月；中國通史教學研討會編，《中國通史論文選》，頁91-138，臺北：華世出版社，1979年9月。
101. 〈「君尊臣卑」下的君權與相權——「反智論與中國政治傳統」餘論〉，《聯合報》，1976年4月12-16日，聯合副刊12版。
102. 〈尊重學術文化的獨立領域〉，《聯合報》，1976年10月15日，2版。
103. 〈江寧織造曹家檔案中的「西花園」考〉，《中國時報》，1976年12月24-25日，人間副刊12版。
104. 〈說鴻門宴的座次〉，《沈剛伯先生八秩榮慶論文集》，頁85-92，臺北：聯經出版事業公司，1976年12月；《聯合報》，1977年1月13-14日，聯合副刊12版。
105. 〈天變道亦變——元旦感言之一〉，《明報月刊》，12卷1期，頁7-8，1977年1月。
106. 〈懋齋詩鈔中有關曹雪芹生平的兩首詩考釋〉，《幼獅月刊》，45卷1期，頁14-18，1977年1月；《中國學人》，第6期，頁55-66，1977年9月。
107. 〈回說鴻門宴的坐次〉，《聯合報》，1977年2月7日，聯合副刊12版。

108. 〈眼前無路想回頭——再論紅樓夢的兩個世界兼答趙岡兄〉（上、下），《中華文化復興月刊》，10卷2-3期，頁56-66、69-79，1977年2-3月；此上下兩文另外在《明報月刊》分爲四期發表，12卷2-5期，頁2-8、61-67、60-65、79-84，1977年2-5月；又收入余英時、周策縱、周汝昌等著，《四海紅樓》，下冊，頁385-424，北京：作家出版社，2006年9月。
109. 〈大學與中國的現代化〉，《新亞生活》，5卷5期，頁1-3，1978年1月。
110. 〈題字〉，《新亞生活》，5卷7期，頁3，1978年3月。
111. 〈中國古代知識階層的興起與發展〉，《中央研究院成立五十周年紀念論文集》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，頁231-289，1978年6月；又收入中國上古史編輯委員會編，《中國上古史・待定稿》，第四本，頁51-109，臺北：中央研究院歷史語言研究所中國上古史編輯委員會，1985年7月。
112. 〈五四運動的檢討〉，《古今談》，157期，頁8-10，1978年6月。
113. 〈有感於「悼唐」風波〉，《明報月刊》，13卷8期，頁33-36，1978年8月。
114. 〈方以智晚節考補證〉，《屈萬里先生七秩榮慶論文集》，頁553-562，臺北：聯經出版事業公司，1978年10月。
115. 〈敦敏、敦誠與曹雪芹的文字因緣〉，《香港中文大學中國文化研究所學報》，9卷上冊，頁67-84，1978年。
116. 〈急不及待乎？——中國統一問題〉，《明報月刊》，14卷3期，頁97，1979年3月。（譯自1979年1月26日《紐約時報》）
117. 〈從「反智論」談起〉，《中國時報》，1979年3月14日，人間副刊12版。
118. 〈中國史學的現階段：反省與展望——代「發刊辭」〉，《中國時報》，1979年4月20-22日，人間副刊12版；《時報週刊》，第79-80期，1979年6月3、10日；《史學評論》，第1期，頁1-24，1979年7月；《出版與研究》，第55期，頁9-18，1979年10月；又收入中華文化復興運動推行委員會主編：《中國史學論文選集》，第4輯，頁1-23，臺北：幼獅文化事業公司，1981年10月。
119. 〈「五四運動」與中國傳統〉，《聯合報》，1979年4月21日，聯合副刊12版。
120. 〈五四文化精神的反省〉，收入周策縱等，《五四與中國》，頁407-421，臺北：時報文化出版公司，1979年5月。

案：此文原收錄於《文明論衡》，原題為〈五四文化精神的反省與檢討——兼

論今後文化運動的方向〉。又此文前半部原為〈五四運動的再檢討〉(《人生》,7卷12期,頁3-4、6,1954年5月),後半部則為〈五四文化精神的反省——兼論今後文化運動的方向〉(《自由陣線》,22卷11期,頁5-6、22,1955年5月)。

121. 〈名教危機與魏晉士風的轉變〉,《食貨月刊》,9卷7、8期合併,頁247-268,1979年11月。

122. 〈方以智死節新考〉,《明報月刊》,14卷12期,頁10-13,1979年12月。

123. 〈方以智晚節考新證〉,《新亞學術集刊》,第2期,頁1-13,1979年。

124. 〈跋方以智死節新考〉,《新亞學術集刊》,第2期,頁15-20,1979年。

125. 〈曹雪芹的反傳統思想〉,《中國時報》,1980年8月18-19日,8版;又收錄於余英時、周策縱等,《曹雪芹與紅樓夢》,頁14-33,臺北:里仁書局,1985年1月。

126. 〈知識份子的特性與責任〉,余英時、周策縱、陶晉生、王聿均講述,《聯合報》,1980年8月25日,2版。

127. 〈道統與政統之間:中國知識份子的原始型態〉,《中國時報》,1980年11月22-25日,8版;又刊載於《中央研究院國際漢學會議論文集:歷史考古組》,中冊,頁925-944,臺北:中央研究院歷史語言研究所,1981年10月;中華文化復興運動推行委員會主編,《中國史學論文選集》,第5輯,頁179-214,臺北:幼獅文化事業公司,1984年3月。

128. 〈從中國的觀點看毛澤東的歷史位置〉,《明報月刊》,16卷2期,頁28-30,1981年2月。

129. 〈試論中國文化的重建問題〉,《海外學人》,第104期,頁2-14,1981年3月。

130. 〈顧頡剛、洪業與中國現代史學〉,《聯合報》,1981年4月25日,8版;另刊於《明報月刊》,16卷5期,頁57-61,1981年5月;又收錄於顧潮編,《顧頡剛學記》,頁34-42,北京:三聯書店,2002年5月。

131. 〈顧頡剛的史學與思想補論——兼答唐文標先生的「文字障」〉,《聯合月刊》,第2期,頁80-82,1981年9月。

132. 〈革命尚未成功,同志仍須努力——從思想史角度看辛亥革命〉,《聯合報》,1981年10月10日,國慶特稿15版。

133. 〈從史學看傳統——《史學與傳統》序〉,《中國時報》,1981年12月27-29

日，8版；另刊於《幼獅學誌》，16卷4期，頁13-24，1981年12月；《明報月刊》，17卷1期，頁107-111，1982年1月。

134.〈翻譯與外來觀念〉，收入黃進興、康樂編，《歷史學與社會科學》，頁5-15，臺北：華世出版社，1981年12月。

135.〈「水能載舟，亦能覆舟」〉，《明報月刊》，17卷1期，頁14-17，1982年1月。

136.〈中國國民黨與思想現代化〉，《中央月刊》，14卷5期，頁30-35，1982年3月。

137.〈血淚凝成真精神〉，《中國時報》，1982年4月2日，人間副刊8版。

138.〈意識形態與中國現代思想史〉，《中國時報》，1982年8月11-16日，人間副刊8版；又收錄於時報文教基金會編，《近代中國的變遷與發展》，頁136-158，臺北：時報文化出版公司，2002年7月。

139.〈學術思想與意識形態〉，《明報月刊》，17卷8期，頁18-25，1982年8月。

140.〈中央研究院的功能與院士選舉〉，《中央月刊》，14卷10期，頁20-21，1982年8月。

141.〈香港問題私議〉，《明報月刊》，17卷11期，頁5-6，1982年11月

142.〈陳寅恪的學術精神和晚年心境〉（上、下），《明報月刊》，18卷1-2期，頁17-25；16-28，1983年1-2月；，《中國時報》，1983年3月18-20、22-29日，人間副刊8版。

143.〈清代學術思想史重要觀念通釋〉，《史學評論》，第5期，頁19-98，1983年1月。

144.〈民族意識與國家觀念〉，《中國時報》1983年3月2-3日；又刊於《明報月刊》，18卷12期，頁3-7，1983年12月2版。

145.〈中國近代思想史上的胡適——《胡適之先生年譜長編初稿》序〉（一至十一），《聯合報》，1983年5月4-14日，副刊8版；另分三期刊於《明報月刊》，18卷5-7期，頁19-31、32-36、85-90，1983年5-7月；此文另分上下篇刊於《傳記文學》，44卷5-6期，頁54-6、101-113，1984年5-6月。

146.〈年譜學與現代的傳記觀念〉，《傳記文學》，42卷5期，頁10-15，1983年5月。

147.〈傳統文化與現實政治〉，《聯合月刊》，第23期，頁69-75，1983年6月。

148.〈陳寅恪晚年詩文釋證〉（上、下），《明報月刊》，19卷7-8期，頁3-10、17-25，

1983年7-8月。

149.〈中國古代死後世界觀的演變〉，《中國時報》，1983年9月2-6日，人間副刊8版；《明報月刊》，18卷9期，頁12-20，1983年9月；《聯合月刊》，第26期，頁81-89，1983年9月。

150.〈陳寅恪晚年心境新證〉(上、下)，《明報月刊》，19卷10-11期，頁9-13、13-20，1983年10-11月；另刊於《中國時報》，1984年11月13-17日，人間副刊8版。

151.〈《中國哲學史大綱》與史學革命〉，《聯合月刊》，第27期，頁110-113，1983年10月。

152.〈國家觀念與民族意識〉(上、下)，《中國時報》，1983年12月2-3日，2版。

153.〈從價值系統看中國文化的現代意義——中國文化與現代生活總論〉，《中國時報》，1984年1月1日，14、15版。

154.〈再論學術思想與意識形態〉(上、下)，《明報月刊》，19卷3、4期，頁38-47、4-10，1984年3、4月。

155.〈從心理與文化層面看意識形態〉，《中國時報》，1984年5月13日，人間副刊8版。

156.〈文化建設私議——人文學術的研究是當務之急〉(上、中、下)，《中國時報》，1984年5月23-25日；3、2、3版。

157.〈哈伯瑪斯「批判理論」與意識形態〉，《中國時報》，1984年6月13-15日，人間副刊8版；又刊於《中山社會科學學報》，8卷1期，頁1-16，1994年春。

158.〈讀陳寅恪先生寒柳堂集感賦二律〉，《明報月刊》，19卷6期，頁8，1984年6月。

159.〈壽錢賓四師九十並序〉，《中央日報》，1984年7月12日，副刊12版；《明報月刊》，19卷7期，頁29，1984年7月；《史學評論》，第8期，1984年7月(未標頁碼)；《新亞生活》，12卷1期，頁3，1984年9月；《新亞學報》，第15卷，《錢穆先生九秩榮慶論文集》，1986年6月。(未標頁碼)

案：《中央日報》、《史學評論》與《新亞學報》所載者未附序。

160.〈陳寅恪的「欠斫頭」詩文發微〉，《聯合報》，1984年7月19-20日，聯合副刊8版。

161.〈道統與政統之間〉，《中國文化月刊》，第60期，頁102-128，1984年10月。

162.〈中國知識分子的創世紀〉(上、下)，《聯合文學》，1卷2-3期，頁10-13、

10-16，1984年12月-1985年1月；又收入余英時等著，《挑戰與再生》，頁33-62，臺北：幼獅文化事業公司，1985年4月。

163. 〈一葉知秋——中共批判馬克思主義的始點〉(上、下)，《中國時報》，1985年2月5-6日，3版。

164. 〈「著書今興洗煩冤」——汪榮祖先生「贖有文章供笑罵」讀後〉，《中國時報》，1985年3月9-15日，人間副刊8版。

165. 〈二次戰後人類社會〉，《中央日報》，1985年3月19-20日，2版。

166. 〈台灣、香港、大陸的文化危機與趣味取向〉，《明報月刊》，20卷4期，頁3-7，1985年4月；《聯合報》，1985年4月11日，2版，題爲〈香港和大陸文化危機與趣味取向〉；《中國時報》，1986年1月1日，人間副刊8版，題爲〈文化危機與趣味取向〉；又刊於《中國地方文獻協會年刊》，頁12-16，1987年3月。

案：《明報月刊》與《中國時報》所刊二文較全，然中間略有不同，《聯合報》所載者則僅為《明報月刊》所刊文之後半部。

167. 〈如何解決劉案的後遺症〉，《中國時報》，1985年4月22日，3版。

168. 〈方以智自沉惶恐灘考〉(上、下〉，《明報月刊》，20卷4-5期，頁37-43、32-36，1985年4-5月。

169. 〈「常僑居是山，不忍見耳」——談我的「中國情懷」〉，《聯合報》，1985年6月11日，聯合副刊8版；《明報月刊》，20卷6期，頁 3-5，1985年6月。

170. 〈韋伯觀點與「儒家倫理」序說〉，《中國時報》，1985年6月19日，人間副刊8版。

171. 〈儒家精神與商人精神〉，《聯合報》，1985年6月20-21日，2版；《中國時報》，吳齊仁整理，1985年6月20日，人間副刊8版。

案：此文為余先生於1985年6月19日在新竹清華大學發表的專題演講，其時臺北各大報皆有刊載，惟《聯合報》所載是經余先生親自校補，故較為詳細。

172. 〈魏晉與明末文人思想、生活的比較——六月二十三日在清華大學演講全文〉，《聯合報》，1985年6月25日，聯合副刊8版。

案：此演講內容又刊登於《中國時報》，1985年6月24-25日，人間副刊8版，題為〈魏晉與明清文人生活與思想之比較〉(吳齊仁整理)。

173. 〈天下爲公和領袖人才的培養〉，《聯合報》，1985年8月27日，3版。

174. 〈中共接班運動的歷史意義〉(上、下)，《中國時報》，1985年9月25-26日，

2版；又刊載於《中國大陸研究教學參考文摘》，第21期，頁12-18，1985年10月。

175. 〈「弦箭文章那日休」？〉，《明報月刊》，20卷10期，頁33-37，1985年10月。

176. 〈文史互證，顯隱交融——談怎樣通解陳寅恪詩文中的「古典」和「今情」〉，《聯合報》，1985年10月18-20日，8版。

177. 〈《儒道天論發微》序〉，收錄於傅佩榮，《儒道天論發微》，臺北：臺灣學生書局，頁i-iii，1985年10月；另刊於《中國書目季刊》，19卷3期，頁27-28，1985年12月。

178. 〈儒家君子的理想〉，《明報月刊》，20卷11期，頁40-46，1985年11月。

179. 〈中國近世宗教倫理與商人精神〉，《知識份子》，2卷2期(1985年冬季號)，頁3-45，1985年冬。

180. 〈「星星之火可以燎原！」〉，《中國時報》，1986年1月1日，2版。

181. 〈「對塔說相輪」——談現代西方的思想動態〉，《聯合報》，1986年1月1日，聯合副刊8版；《明報月刊》，21卷1期，頁6-10，1986年1月；另刊於《鵝湖月刊》，13卷2期，頁6-11，1987年8月。

182. 〈時報文化基金會成立祝詞〉，《中國時報》，1986年3月1日，2版。

183. 〈虎年說風——丙寅為中華民國祝新歲〉，《聯合報》，1986年3月4-5日，2版；另刊於《聯合月刊》，第56期，頁8-11，1986年3月，題為〈虎年說風——丙寅為中華民國祝新歲、進諍言〉。

184. 〈對《當代》的期待〉，《中國時報》，1986年5月5日，人間副刊8版。

185. 〈消融歧見，相忍謀國〉，《聯合報》，1986年5月26日，2版。

186. 〈關於韋伯、馬克思與中國史研究的幾點反省——《中國近世宗教倫理與商人精神》自序〉，《明報月刊》，21卷5期，頁11-18，1986年5月。

187. 〈敬業的精神——為《百姓》創刊五周年作〉，《百姓》半月刊，第121期，頁 30-31，1986年6月。

188. 〈對塔說相輪」補篇——對評者的答覆〉，《明報月刊》，21卷6期，頁 19-25，1986年6月；另刊於《鵝湖月刊》，13卷2期，頁19-27，1987年8月。

189. 〈漢代循吏與文化傳播·上：文化篇〉，《九州學刊》，1卷1期，頁9-24，1986年9月；《聯合報》，1987年1月10-14日，聯合副刊 8版。

190. 〈「用志不分，乃凝於神」——吳清源《以文會友》讀後〉，《明報月刊》，

21卷10期，頁29-30，1986年10月。

191. 〈明明直照吾家路〉，《中國時報》，1986年11月26日，人間副刊8版。

192. 〈漢代循吏與文化傳播・中：循吏篇(上)〉，《九州學刊》，1卷2期，頁1-22，1986年12月。

193. 〈關於「新教倫理」與儒學研究〉，《九州學刊》，1卷2期，頁103-107，1986年12月。

194. 〈漢代循吏與文化傳播・下：循吏篇(下)〉，《九州學刊》，1卷3期，頁1-22，1987年3月。

195. 〈跋新發現的陳寅恪晚年的兩封信〉，《明報月刊》，22卷4期，頁81-87，1987年4月；另刊於《當代》，第12期，頁84-92，1987年4月。

196. 〈廣乖離論——國史上分裂時期的家族關係〉，《聯合報》，1987年9月23-24日，聯合副刊8版。

197. 〈欲超勝負入中年——林海峰紐約名人戰紀感〉，《聯合報》，1987年9月28日，聯合副刊 8版。

198. 〈略說中西知識分子的源流與異同：《士與中國文化》自序〉，《九州學刊》，2卷1期，頁1-8，1987年9月。

199. 〈結合海外菁英發揚中國文化評審後的感想〉，《中國時報》，1987年10月2日，2版。

200. 〈「窮則變 變則通」：二十一世紀將是中國人的世紀〉，《中國時報》，1988年1月1日，人間副刊18版。

201. 〈建立新的文化價值標準〉，《中央日報》，1988年1月2日，2版。

202. 〈前瞻和期待——爲中國史開新局〉，《聯合報》，1988年1月2日，2版。

203. 〈和衷共濟，建立新秩序〉，《聯合報》，1988年1月14日，2版。

204. 〈以建立民主的新秩序告慰經國先生〉，《中國時報》，1988年1月15日，3版。

205. 〈和平理性、必然的統一之路——爲「三民主義統一中國」進一新解〉，《聯合報》，1988年1月20日，3版。

206. 〈吾見其進，未見其止——經國先生的現實與理想〉，《中央日報》，1988年1月26日，2版。

207. 〈國民黨的新機運〉，《中國時報》，1988年1月28日，2版。

208. 〈談歷史知識及普及化的問題〉，《中央日報》，1988年1月29日，中央副刊

8版。

209.〈充實中央民意機構方案兼顧法統與實際需要〉，《中央日報》，1988年2月4日，2版。
210.〈夫惟不居，是以不去——黨政分離與公平競爭〉，《聯合報》，1988年2月9日，2版。
211.〈兩岸文化交流此其時矣！〉，《聯合報》，1988年3月11日，2版。
212.〈「創新」與「保守」〉，《中央日報》，1988年3月26日，18版。
213.〈三民主義與中國統一〉，《中央日報》，1988年4月9日，3版。
214.〈我所承受的五四遺產〉，《中國時報》，1988年5月3日，人間副刊18版。
215.〈傳統文化與現實政治〉(上、中、下)，《聯合報》，1988年5月29-31日，2版。
216.〈世界新體系下台灣的兩大課題——寫在「迎接挑戰開創新政」研討會舉行首日〉，《中國時報》，1988年6月1日，2版。
217.〈一篇有血有淚的動人文字——項武忠「釣運的片段回憶並寄語青年朋友」讀後感〉，《中國時報》，1988年6月2日，人間副刊18版。
218.〈談海峽兩岸關係〉，《中央日報》，1988年6月11日，3版。
219.〈儒家倫理與商人精神〉(上、下)，《聯合報》，1988年6月20-21日，2版。
220.〈文化層次的對話而不談判，大陸政策必須重新檢討〉，《中央日報》，1988年7月2日，2版。
221.〈民主罪言，臺灣解嚴一週年獻詞〉，《聯合報》，1988年7月2日，2版。
222.〈吾曹不出如蒼生何」的梁漱溟先生〉，《百姓》半月刊，第172期，頁17，1988年7月。
223.〈民主與文化重建〉(上、下)，《聯合報》，1988年8月17-18日，2版；又收入高英茂編，《二十一世紀基金會成立紀念論文集》，頁219-230，臺北：二十一世紀基金會，1988年8月。
224.〈現代儒學的困境〉，《中國時報》，1988年8月29日，人間副刊18版。
225.〈「三年有成」——時報文化基金會第三屆獎學金評審會議感言〉，《中國時報》，1988年10月2日，2版。
226.〈當斷不斷，反受其亂——論雙向交流的大陸政策〉，《中央日報》，1988年11月2日，3版。
227.〈航向九〇年代〉，《聯合報》，1989年1月2日，特刊6-7版。

228.〈大陸民主運動的再出發〉，《中國時報》，1989年2月25日，3版。
229.〈大陸民主運動的新突破——布希北京之行的意外收穫〉，《聯合報》，1989年2月28日，3-4版。
230.〈「五四」的吸引力〉，《聯合報》，1989年5月4日，五四特刊24版；《歷史月刊》，第16期，頁33-57，1989年5月。
231.〈「五四」重回知識分子的懷抱〉，《中國時報》，1989年5月5-6日，人間副刊23版；又收入周陽山主編，《從五四到新五四》，頁622-632，臺北：時報文化出版公司，1989年6月。
232.〈「天地變化草木蕃」——大陸「新五四」運動偉大成就〉，《聯合報》，1989年5月23日，5版；另刊於《從五四到新五四》，頁635-643，臺北：時報文化出版公司，1989年6月。
233.〈槍彈只能殺人，不能扼殺民主怒潮——寫在共軍硬闖天安門血腥鎮壓大陸民主運動之夜〉，《中國時報》，1989年6月4日，6版；又收入《國是問題研析》，系列九，《民主與自由的怒吼——論中共血腥鎮壓民主運動》，頁1-8，臺北：行政院新聞局，1989年6月。
234.〈四十年的矛盾與悲劇——一個集權的政黨正在解體之中〉，《中國時報》，1989年9月27日，3版。
235.〈民主乎？獨立乎？〉，《聯合報》，1989年12月2日，4版。
236.〈民主運動與領袖人才〉，《中國時報》，1989年12月27日，人間副刊31版。
237.〈一九八九年世變的啓示〉，《聯合報》，1990年1月1日，元旦特刊6版。
238.〈臺灣的認同與定位——一個歷史的觀察〉，《中國時報》，1990年2月11日，7版。
239.〈論文化超越〉，《中國時報》，1990年2月13-15日，人間副刊31版；另刊載於《學術集林》，第1卷，頁93-109，上海：遠東出版社，1994年8月。
240.〈全體起立，面子政治化〉，《聯合報》，1990年2月13日，3版。
241.〈《走向民主政治——嚴家其中國政治論文集》序〉，收錄於嚴家其，《走向民主政治——嚴家其中國政治論文集》，頁①－⑥，臺北：時報文化出版公司，1990年2月；另刊於《當代》，第51期，頁86-90，1990年7月，題爲〈海峽彼岸的「兩個中國」——《嚴家其政治論集》序〉，另附有〈作者按語〉，頁84-85。
242.〈「以仁心說，以學心德，以公心辯」〉，《中國時報》，1990年3月5日，

13版；《新聞評議》，第184期，頁7-8，1990年4月。

243. 〈危機與轉機——可望可及的新理想主義：對李總統的兩點期待〉，《聯合報》，1990年3月21日，特刊7版。

244. 〈中國近代思想史中的激進與保守〉(上、中、下)，《歷史月刊》，第29-31期，頁135-146、106-111、132-136，1990年5、7、8月。

245. 〈全面「異化」的一年〉，《聯合報》，1990年6月3日，「六四事件周年特刊」，7版。

246. 〈「破山中賊易，破心中賊難」〉，《九十年代》，第245期，頁40-41，1990年6月。

247. 〈爲《九十年代》臺灣版寫幾句話〉，余英時等，《九十年代》，第245期，頁116-117，1990年6月。

248. 〈學者應另尋空間發揮影響力〉，《中國時報》，1990年7月4日，3版。

249. 〈一生爲故國招魂——敬悼錢賓四師〉，《聯合報》，1990年9月6-7日，聯合副刊29版；另刊於《新亞生活》，22卷9期，頁4-5，1995年5月。(節錄)

250. 〈「猶記風吹水上鱗」——敬悼錢賓四師〉，《中國時報》，1990年9月26日，人間副刊31版；另刊載於《錢穆紀念館館刊》，第1期，頁18-24，1993年6月。

251. 〈政府和社會的諍友——中國時報四十周年獻詞〉，《中國時報》，1990年9月29日，3版。

252. 〈周禮考證和周禮的現代啓示〉，《新史學》，1卷3期，頁1-27，1990年9月；另刊於《中國文化》(風雲時代)，第3期，頁174-183，1990年12月，改題爲〈周禮考證和周禮的現代啓示——金春峰《周官之成書及其反映的文化與時代新考》序〉；又收錄於金春峰，《周官之成書及其反映的文化與時代新考》，頁1-26，臺北：東大圖書公司，1993年11月。

253. 〈吳君火獅行誼〉，收錄於黃進興，《半世紀的奮鬥：吳火獅先生口述傳記》，頁316-319，臺北：允晨文化實業公司，1990年10月。

案：此文作於1986年12月8日。

254. 〈胡適與中國的民主運動——紀念胡適一百虛歲的生日〉，《聯合報》，1990年12月18日，聯合副刊25版。

255. 〈待從頭，收拾舊山河〉，《二十一世紀》，第2期，頁5-7，1990年12月。

256. 〈誰期海外發新枝——敬悼楊聯陞先生〉(一至四)，《中國時報》，1991年1

月22、24-26日，人間副刊27版。

257. 〈人權思想的歷史回顧〉，余英時等，《民主中國》，第6期，頁50-57，1991年2月。

258. 〈士魂商才」——中國近世宗教倫理與商人精神日譯本自序〉，《二十一世紀》，第5期，頁107-109，1991年6月。

259. 〈世界解構兩岸解凍〉，《天下雜誌》，第121期，頁76-83，1991年6月。

260. 〈我的讀書方法——怎樣讀中國書〉，《中國時報》，1990年7月26日，讀書生活38版；又刊於《山東大學研究生學志》，2005年1期，頁98-100，2005年3月。

261. 〈思想交流及其文化後果〉，收錄於陳奎德主編，《中國大陸當代文化變遷(1979-1989)》，頁1-6，臺北：桂冠圖書股份有限公司，1991年7月。

262. 〈中國知識分子的邊緣化〉，《二十一世紀》，第6期，頁15-25，1991年8月。

263. 〈報運與國步——爲聯合報創刊四十周年作〉，《聯合報》，1991年9月16日，四十周年特刊33版。

264. 〈資本主義的新啓示——《資本主義與廿一世紀》序〉，收錄於黃仁宇，《資本主義與廿一世紀》，頁i-vii，臺北：聯經出版事業公司，1991年11月；又刊於《聯合報》，1991年11月12日，聯合副刊25版，題爲〈重回文明的正流——談黃仁宇的「資本主義與二十一世紀」〉。

 案：二文大體一致，然仍略微有些不同。

265. 〈費正清與中國〉(一至十一)，《中國時報》，1991年12月16-26日，人間副刊；又收錄於傅偉勳、周陽山主編，《西方漢學家論中國》，頁1-44，臺北：正中書局，1993年4月，題爲〈開闢美國研究中國史的新領域——費正清的中國研究〉。

266. 〈和平演變與中國遠景〉，《中國時報》，1992年1月5日，2版。

267. 〈陳獨秀與激進思潮——《陳獨秀與中國共產黨主義運動》序〉，收錄於郭成棠，《陳獨秀與中國共產黨主義運動》，頁3-12，臺北：聯經出版事業公司，1992年1月；又刊於《歷史月刊》，第47期，頁81-87，1991年12月，題爲〈陳獨秀與中國共產主義〉。

268. 〈海洋中國的尖端——臺灣〉，《聯合報》，1992年2月1日，聯合副刊25版。

269. 〈中國知識人之史的考察〉，《中華文化的過去、現在和未來：中華書局成立八十週年紀念論文集》，頁458-476，北京：中華書局，1992年3月。

270.〈中國未來八人談〉，余英時等，《中國政情》，第1期，頁26-29，1992年4月。

271.〈再論中國現代思想中的激進與保守——答姜義華先生〉，《二十一世紀》，第10期，頁142-149，1992年4月。

272.〈民間社會與中國傳統〉(上、中、下)，《中國時報》，1992年6月10-12日，人間副刊27版。

273.〈六四過後的浮想〉，《聯合報》，1992年6月19日，聯合副刊43版。

274.〈談魯迅與周作人〉，《中國時報》，1992年7月30日，人間副刊27版；《明報月刊》27卷8期，頁33-34，1992年8月。

275.〈通過和平方式重回文明正流——《試論和平演進》讀後感〉，《百姓》半月刊，第267期，頁8-9，1992年7月；又收入許家屯，《試論和平演進——世界社會主義運動低潮後的反思(及名家評論)》，頁130-136，香港：百姓文化事業公司，1992年10月。

276.〈錢穆與新儒家〉，《中國文化》(風雲時代)，第6期，頁1-23，1992年9月；《新亞學報》，16卷(下冊)，《紀念錢穆先生論文集》，頁99-128，1993年2月。

277.〈馬克思主義在近代中國的發展〉，《哲學雜誌》，第2期，頁2-9，1992年9月。

278.〈明清變遷時期社會與文化的轉變〉，收入余英時等著，《中國歷史轉型時期的知識分子》，頁35-42，臺北：聯經出版事業公司，1992年9月。

279.〈代前言——開幕詞〉，收入蘇曉康主編，《從五四到河殤》，頁1-2，臺北，風雲時代出版公司，1992年9月。

280.〈中國大陸之外的中國文化〉，收入蘇曉康主編，《從五四到河殤》，頁39-45，臺北，風雲時代出版公司，1992年9月。

281.〈談郭沫若的古史研究：莫道人間總不知〉(上、中、下)，《中國時報》，1992年10月21-23日，人間副刊27版；《明報月刊》，27卷10期，頁28-35，1992年10月。

282.〈《魏晉清談》序〉，收錄於唐翼明，《魏晉清談》，頁1-12，臺北：東大圖書公司，1992年10月。

283.〈歷史女神的新文化動向與亞洲傳統的再發現〉，吳秀玲譯，《九州學刊》，5卷2期，頁5-18，1992年10月。

284. 〈章學誠文史校讎考論〉,《歷史語言研究所集刊》,第64本第1分,頁205-221,1993年3月；又收在《中國文化》(風雲時代),第10期,頁27-36,1994年8月；四川大學歷史系編,《冰繭彩絲集：紀念繆鉞教授九十壽辰暨從教七十年論文集》,頁493-514,成都出版社,1994年。
285. 〈王僧虔誡子書與南朝清談考辨〉,《中國文哲研究集刊》,第3期,頁173-196,1993年3月；另刊於《中國文化》第(風雲時代),第8期,頁22-31,1993年6月。
286. 〈中國近百年價值觀的變遷〉,《明報月刊》,28卷4期,頁60-66,1993年4月。
287. 〈香港與中國學術研究〉,《二十一世紀》,第17期,頁4-7,1993年6月。
288. 〈群己之間——中國現代思想史上的兩個循環〉,《明報月刊》,28卷8期,頁106-108,1993年8月。
289. 〈民主、天安門與兩岸關係——一位母親的來信〉(上、下),《中國時報》,1993年9月7-8日,人間副刊27版。
290. 〈打天下的光棍——毛澤東與中國史〉(一至四),《中國時報》,1993年10月23-26日,人間副刊27版。
291. 〈人文研究斷源頭——泛政治化最可愛〉,《聯合報》,1993年12月25日,4版。
292. 〈民主化,重新整裝待發——從中國國家與社會關係看二十一世紀中國民主化的前途〉,《聯合報》,1993年12月28日,3版。
293. 〈曾國藩與士大夫之學〉,《故宮學術季刊》,11卷2期,頁79-95,1993年12月。
294. 〈談「天地君親師」的起源〉,《中央日報》,1994年1月26日,中央副刊16版。
295. 〈《當代中國研究》出版祝詞〉,《當代中國研究》第40期,頁10-11,1994年1月。
296. 〈記艾略特與中國學社的緣起〉,《中央日報》,1994年2月7日,中央副刊16版。
297. 〈對革命的盲目崇拜——廿世紀中國現代化的障礙〉,《中國時報》,1994年6月26日,10版。
298. 〈「六四」幽靈在中國大陸遊蕩——「六四」五周年紀念〉,《信報財經月

刊》，18卷3期，頁16-20，1994年6月。

299.〈當前關於文化爭議的新啓示〉，《聯合報》，1994年7月8日，11版。

300.〈談周恩來〉，《中國時報》，1994年7月14日，人間副刊39版。

301.〈《費正清論中國：中國新史》序〉，收錄於費正清(John King Fairbank)著、薛絢譯，《費正清論中國：中國新史》，臺北：正中書局，1994年7月，未標頁碼。

302.〈試論林語堂的海外著述〉，《聯合報》，1994年10月8-9日，聯合副刊37版。

303.〈《錢穆與中國文化》自序〉，《學術集林》，第2卷，上海：遠東出版社，頁 223-229，1994年12月。

304.〈《兩極化與分寸感》序〉，收錄於劉笑敢，《兩極化與分寸感》，頁1-10，臺北：東大圖書公司，1994年12月。

305.〈讀《毛澤東私人醫生回憶錄》——在塌上亂天下的毛澤東〉(一至四)，《中國時報》，1995年1月12-15日，人間副刊39版。

306.〈鄧小平時代及其終結〉，《聯合報》，1995年2月12日，6版。

307.〈我走過的路〉，《關西大學中國文學會紀要》，第16號，頁1-9，1995年3月；又收錄於正中書局主編，《我把讀書變簡單了》，頁2-17，臺北：正中書局，1997年4月。

308.〈一位歸國學人淒涼的一生——李志綏逝世引起的感想〉，《開放》，總第99期，頁29-31，1995年3月。

309.〈追憶牟宗三先生〉，《中國時報》，1995年4月20日，人間副刊39版。

310.〈蔣夫人貢獻備受美國推崇肯定〉，《中央日報》，1995年5月2日，2版。

311.〈儒家思想與日常人生〉(上、下)，《中國時報》，1995年5月23-24日，人間副刊39版。

312.〈日本的侵略改變了中國的命運〉，《中國時報》，1995年7月5日，2、4版；又刊於《信報財經月刊》，19卷5期，頁3-7，1995年8月，題爲〈日本侵略與中國命運——抗日戰爭的探源與溯流〉。

313.〈求知的故事〉，《聯合報》，1995年7月25日，聯合副刊37版。

314.〈近代儒家與民主〉，《民主中國雙月刊》，第28期，頁10-12，1995年7月。

315.〈現代儒學的回顧與展望——從明清思想基調的轉換看儒學的現代發展〉，《中國文化》，第11期，頁1-25，1995年7月；又收錄於胡適等著，《大師說儒》，頁252-303，汕頭：汕頭大學出版社，2008年8月。

316. 〈解除緊張感建立新秩序——兩岸現狀的分析〉(上、中、下)，《自由時報》，1995年8月2-4日，2、4版。
317. 〈中國史上政治分合的基本動力〉，《中國歷史上的分與合學術研討會論文集》，頁9-15，臺北：聯經出版事業公司，1995年9月。
318. 〈且聽下回分解〉，《開放》，總第105期，頁44，1995年9月。
319. 〈談中國當前的文化認同問題〉，《二十一世紀》，第31期，頁13-15，1995年10月。
320. 〈邀魏京生來台北過年〉，《聯合報》，1996年2月2日，34版。
321. 〈惕老，中國報業史上的巨人〉，《聯合晚報》，1996年3月11日，3版。
322. 〈「我自巋然不動！」〉，《中央日報》，1996年3月12日，2版。
323. 〈重啓兩岸學術交流之門〉，《自由時報》，1996年3月24日，6版。
324. 〈飛彈下的選舉——民主與民族主義之間〉，《中國時報》，1996年3月29日，11版。
325. 〈文化危機與民族認同〉，《學術集林》，第7卷，頁63-92，上海：遠東出版社，1996年4月。
326. 〈海峽危機今昔談〉，《中國時報》，1996年5月10日，35版；又刊於《九十年代》，第322期，頁98-100，1996年11月。(節錄)
327. 〈中國思想史上最難索解的一頁〉，《聯合報》，1996年5月12日，37版。
328. 〈《朱熹的思維世界》序〉，收錄於田浩(Hoyt Cleveland Tillman)，《朱熹的思維世界》，頁3-8，臺北：允晨文化實業公司，1996年5月；頁1-5，西安：陝西師範大學出版社；2002年8月；頁1-5，南京：江蘇人民出版社，2009年9月，增訂版。
329. 〈《五四後人物、思想論集》序〉，收錄於劉笑敢等著，《五四後人物、思想論集》，臺北：正中書局，1996年5月，未標頁碼。
330. 〈從「六四」談中共愈箝愈緊的思想控制〉，《中央日報》，1996年6月4日，2版。
331. 〈提防文革借民族主義還魂〉，《明報月刊》，31卷6期，頁11-12，1996年6月。
332. 〈普大演出批鬥大會——出席吳弘達演講會有感〉，《開放》，總第114期，頁30-31，1996年6月。
333. 〈大陸「陳寅恪熱」的新收穫——從《陳寅恪的最後二十年》談起〉，《聯

合報》，1996年7月1-2日，聯合副刊37版；另刊於《明報月刊》，31卷7期，頁64-67，1996年7月，題爲〈後世相知或有緣——從《陳寅恪的最後二十年》談起〉。

334. 〈明清小說與民間文化——《和風堂新文集》序〉，《聯合文學》，12卷11期，頁14-26，1996年9月；又收錄於柳存仁，《和風堂新文集》，頁1-23，臺北：新文豐出版公司，1997年6月。

335. 〈中國史學界的樸實楷模——敬悼嚴耕望學長〉，《聯合報》，1996年10月22-23日，37版；又收入嚴耕望先生紀念集編輯委員會編，《充實而有光輝——嚴耕望先生紀念集》，頁35-44，臺北：稻禾出版社，1997年12月；《學術集林》，第12卷，頁382-390，1997年12月。

336. 〈漂流文學與知識人「寧鳴不默」的精神——《西尋故鄉》序〉，《明報月刊》，31卷12期，頁83-85、91，1996年12月；又刊於《聯合報》，1997年4月29日，聯合副刊41版，改題爲：〈漂流：古今中外知識人的命運——劉再復《西尋故鄉》序）；又收錄於劉再復，《西尋故鄉》，頁1-8，香港：天地圖書公司，1997年。

337. 〈堅持一天是一天〉，《開放》，總第120期，頁42，1996年12月。

338. 〈陳寅恪的儒學實踐〉，《中大人文學報》，第1卷，頁135-159，1997年1月。

339. 〈人權是鄧後最嚴重問題〉，《中央日報》，1997年2月21日，3版。

340. 〈「治天下」強人之死，結束「革命」時代〉，《聯合報》，1997年2月21日，3版；另刊於《光華雜誌》，22卷3期，「鄧小平去世文選」，頁36-37，1997年3月。

341. 〈說民主與制衡〉，《中國時報》，1997年5月14日，2版。

342. 〈一個值得紀念的新開端——《民族主義與中國前途》序〉，《爭鳴》，第235期，頁78-80，1997年5月；《北京之春》，第49期，頁83-84，1997年6月；又收錄於王鵬令主編，《民族主義與中國前途》，頁1-8，臺北：時英出版社，1997年8月。

343. 〈《郭廷以、費正清、韋慕庭——臺灣與美國學術交流個案初探》序〉，收錄於張朋園，《郭廷以、費正清、韋慕庭——臺灣與美國學術交流個案初探》，頁i-vi，臺北：中央研究院近代史研究所，1997年5月。

344. 〈《煮酒論思潮》序〉，收錄於陳奎德，《煮酒論思潮》，頁1-8，臺北：東大圖書公司，1997年5月；又刊載於《北京之春》，第50期，頁83-85，1997

年7月。

345. 〈九七思前想後〉，《二十一世紀》，第41期，頁4-8，1997年6月。
346. 〈香港的政治變局與社會變遷〉，《聯合報》，1997年6月20日，3、11版。
347. 〈中國和平統一的近景與遠景——評林碧炤中國統一與世界新秩序〉，馬鶴淩編著，《中國統一與世界和平——中華民族爲「萬世開太平」的理念與構想》，頁44-50，臺北：臺灣中華書局，1997年6月。
348. 〈國大修憲取消教科文預算下限〉，《聯合報》，1997年7月23日，4版。
349. 〈英國合法撤退香港——談「一九九七」七月一日的歷史意義〉，《開放》，總第127期，頁67-69，1997年7月。
350. 〈現代儒學的困境〉，收錄於杜維明主編，《儒學發展的宏觀透視——新加坡一九八八年儒學群英會紀實》，頁28-34，臺北：正中書局，1997年7月。
351. 〈一部中國人的必讀書〉，收錄於魏京生，《魏京生獄中書信集》，頁13-16，臺北：時報文化出版公司，1997年10月；又刊登於《九十年代》，第334期，頁89-90，1997年11月。
352. 〈爭鳴必將作出更大貢獻〉，《爭鳴》，第241期，頁6，1997年11月。
353. 〈試述陳寅恪的史學三變〉，《當代》，第123期，頁18-43，1997年11月；另刊於《中國文化》(風雲時代)，第15、16期合刊，頁1-19，1997年12月，題作〈陳寅恪史學三變〉。
354. 〈東西方漢學和《東西方漢學思想史》〉，《明報月刊》，32卷12期，頁110-111，1997年12月；《世界漢學》，第1期，頁190-193，1998年5月；又收錄於劉正，《海外漢學研究》，頁1-4，武漢：武漢大學出版社，2002年6月；及劉正，《圖說漢學史》，頁1-4，桂林：廣西師範大學出版社，2005年7月。

    案：此文為劉正著作之序。

355. 〈陳寅恪研究因緣記——《陳寅恪晚年詩文釋證》增訂本書成自述〉，《中國研究》，第32期，頁4-9，1997年12月；《中國研究》(日本)，第33期，頁1-6，1998年1月；《當代》，第125期，頁72-83，1998年1月。
356. 〈論學談詩二十年——關於《胡適與楊聯陞往來書札》〉，《聯合報》，1998年2月22-23日，聯合副刊；另題作〈論學談詩二十年——《胡適楊聯陞往來書札》序〉，收錄於胡適紀念館編，《論學談詩二十年——胡適楊聯陞往來書札》，頁i-xii，臺北：聯經出版事業公司，1998年3月。
357. 〈戊戌政變今讀〉，《二十一世紀》，第45期，頁4-14，1998年2月。

358.〈家天下、族天下、黨天下〉，《明報月刊》，33卷2期，頁53，1998年2月。

359.〈周恩來的教訓——寫於周恩來百年誕辰之際〉，《開放》，總第135期，頁33-36，1998年3月。

360.〈香港的自由與學術文化〉，《明報月刊》，33卷3期，頁15-16，1998年3月。

361.〈改革，民主，科學——喚醒北大三魂〉，《聯合報》，1998年5月4日，4版。

362.〈俠與中國文化〉，收錄於劉紹銘、陳永明編，《武俠小說論卷》，上冊，頁4-76，香港：明河社，1998年5月。

363.〈士商互動與儒學轉向——明清社會史與思想史之一面相〉，收錄於郝延平、魏秀梅主編，《近世中國之傳統與蛻變：劉廣京院士七十五歲祝壽論文集》，上冊，頁3-52，臺北：中央研究院近代史研究所，1998年5月。

364.〈《朱熹哲學思想》序〉，收錄於金春峰，《朱熹哲學思想》，頁1-4，臺北：東大圖書公司，1998年5月。

365.〈獻給臺灣的大學畢業生——愛因斯坦的人生智慧〉，《聯合報》，1998年6月30日，聯合副刊37版。

366.〈《自由鳥》序〉，收錄於鄭義，《自由鳥》，頁1-7，臺北：三民書局，1998年6月；又刊載於《北京之春》，第69期，頁85-86，1999年2月。

367.〈文化多元化與普遍價值的尋求——祝臺灣大學七十週年校慶〉，《聯合報》，1998年10月23日，14版；又刊於〈多元化與普遍價值的尋求——祝臺灣大學七十週年校慶〉，黃俊傑、何寄澎主編，《臺灣的文化發展——世紀之交的省思》，頁1-9，臺北：國立臺灣大學，1999年12月。

368.〈民主觀念與現代中國精英文化的沒落〉，錢文忠譯，《學術集林》，第14卷，頁78-99，上海：遠東出版社，1998年10月。

369.〈重覽20世紀文明圖像〉，《中國時報》，1998年12月13日，37版。

370.〈我所認識的錢鍾書先生〉，《中國時報》，1998年12月24日，14版；又刊於《文匯讀書周報》，1999年1月2日9版。

371.〈恢復人類文明的元氣〉，李宛澍整理，《遠見》，第152期，頁70-71，1999年2月；又刊於《書城》，2000年1期，頁1，2000年1月。

372.〈壽宗老紀忠先生〉，《中國時報》，1999年4月28日，人間副刊37版。

373.〈文藝復興乎？啓蒙運動乎？——一個史學家對五四運動的反思〉，《聯合

報》，1999年5月1日，14版；《聯合文學》，15卷7期，頁8-22，1999年5月；又收在余英時等著，《五四新論：既非文藝復興亦非啓蒙運動》，頁1-31，臺北：聯經出版事業公司，1999年5月。

374. 〈《半洋隨筆》序〉，收錄於林培瑞(Perry Link)，《半洋隨筆》，頁1-7，臺北：三民書局，1999年5月。

375. 〈民族主義取代了民主嗎？——「六四」十年的反思〉，《聯合報》，1999年6月3日，2版。

376. 〈嚴復與中國古典文化〉，《聯合報》，1999年7月11-12日，聯合副刊37版。

377. 〈讀書如對話〉，《明報月刊》，34卷7期，頁15，1999年7月。

378. 〈商業社會中士人精神的再造〉，《聯合報》，1999年9月12-13日，聯合副刊37版；另收錄於余英時等，《知識份子十二講》，頁31-47，臺北：立緒文化事業公司，1999年12月。

379. 〈傲骨崢嶸老還堅〉，《北京之春》，第77期，頁91，1999年10月。

380. 〈朱熹哲學體系中的道德與知識〉，收在賀照田主編，《學術思想評論》，第5輯，頁352-375，瀋陽：遼寧大學出版社，1999年10月。

381. 〈《共產中國五十年》序〉，收錄於金鐘主編，《共產中國五十年，1949-1999》，頁1-7，香港：開放雜誌社，1999年10月。

382. 〈學術思想史的創建及流變：從胡適與傅斯年說起〉，《古今論衡》，第3期，頁66-75，1999年12月；又收入《學術史與方法學的省思——史語所七十周年研討會論文集》，頁1-12，臺北：中央研究院史語言研究所，2000年12月。

383. 〈讓一部分人在精神上先富起來！〉，《二十一世紀》，第56期，頁10-14，1999年12月。

384. 〈悼念邢慕寰教授〉，《二十一世紀》，第56期，頁158，1999年12月。

385. 〈重振獨立自主的人格〉，《明報月刊》，35卷1期，頁18-20，2000年1月。

386. 〈盼望中國的精神重建〉，《北京之春》，第80期，頁9，2000年1月。

387. 〈《朱子文集》序〉，陳俊民校編，《朱子文集》，第1冊，頁13-26，臺北：德富文教基金會，2000年2月；又刊於《萬象》，2卷9期，頁1-13，2000年9月，改題爲〈談宋代政治文化的三個階段〉。

388. 〈「王道」在今天的世界〉，馬鶴淩編著，《文明融合與世界大同——開創華人和平建設世紀的理念與構想》，頁139-147，臺北：臺灣中華書局，2000

年3月。

389.〈軸心突破與禮樂傳統〉，盛勤釋、唐古譯，《二十一世紀》，第58期，頁17-28，2000年4月。

390.〈殿上垂裳有二王：爲王立誠、王銘琬的圍棋成就而作〉(上、下)，《中國時報》，2000年7月27-28日，人間副刊37版；另刊於《棋道圍棋月刊》，第79期，頁76-81，2002年1月。

391.〈偶讀巴森文化史巨著〉，《明報月刊》，35卷7期，頁21-22，2000年7月。

392.〈無徵不信，立言不朽——中國時報五十周年獻辭〉，《中國時報》，2000年9月27日，2版。

393.〈「天地閉・賢人隱」的十年〉，《二十一世紀》，第61期，頁4-6，2000年10月。

394.〈新亞精神與中國文化〉，《聯合報》，2000年10月24-25日，聯合副刊37版；又刊於《新亞生活》，28卷3期，頁1-6，2000年11月；又收錄於劉述先主編，《中國文化的檢討與前瞻：新亞書院五十週年金禧紀念學術論文集》，頁vi-xxii，紐澤西：八方文化企業公司，2001年5月，題作〈新亞精神與中國文化——《中國文化的檢討與前瞻》序〉。

395.〈打破「西方民主」的迷思——阮銘《民主在台灣》序〉，收錄於阮銘等著，《民主在台灣》，頁Ⅰ-Ⅳ，臺北：遠流出版事業公司，2000年10月。

396.〈打開民族主義與民主的百年歷史糾葛〉，《聯合報》，2000年12月25日，4、15版。

397.〈《毛澤東執政春秋》序〉，收錄於單少杰，《毛澤東執政春秋》，頁10-15，紐約：明鏡出版社，2000年12月。

398.〈晚節與風格〉，《明報月刊》，36卷1期，頁29-30，2001年1月。

399.〈《中共風雨八十年》序〉，收錄於凌鋒，《中共風雨八十年》，頁1-2，New Jersey: The Epoch Publishing，2001年5月；又刊於《中央日報》，2001年7月6日，20版，題爲〈心史與跡史——我看《中共風雨八十年》〉。

400.〈透視中共讀後〉，《信報》，2001年6月26日，20版。

401.〈《頭對著牆——大國的民主化》序〉，收錄於吳稼祥，《頭對著牆——大國的民主化》，頁1-6，臺北：聯經出版事業公司，2001年7月。

402.〈紹熙五年朱熹臨安之行考辨三則〉，《大陸雜誌》，103卷1期，頁1-12，2001年7月。

403.〈張學良的政治世界〉，《聯合報》，2001年10月18日，9版。

404.〈《俗文學叢刊》序〉，收錄於黃寬重、李孝悌、吳政上主編，《俗文學叢刊》，頁i-viii，臺北：新文豐出版公司、中央研究院歷史語言研究所，2001年10月。

405.〈《東亞儒學史的新視野》序〉，收錄於黃俊傑，《東亞儒學史的新視野》，頁i-vi，臺北：喜瑪拉雅研究發展基金會，2001年12月；臺灣大學出版中心，2006年2月。

406.〈是歷史的推動者還是弄潮兒？——張學良與西安事變探微〉，《明報月刊》，36卷12期，頁27-34，2001年12月。

407.〈野火燒不盡，春風吹又生——《脊梁——中國三代自由知識分子評傳》序〉，收錄於傅國湧、樊百華等著，《脊梁——中國三代自由知識分子評傳》，頁1-4，香港：開放雜誌社，2001年12月。

408.〈「勝殘去暴」：二十一世紀的新課題〉，《明報月刊》，37卷1期，頁12-13，2002年1月。

409.〈一座沒有爆發的火山——悼亡友張光直〉，《聯合報》，2002年2月4日，聯合副刊37版；《讀書》，2002年2期，頁66-72，2002年2月。

410.〈略說現代中國民族主義與民主的關係——一個歷史的體察：《百年來兩岸民族主義的發展與反省》序〉，收錄於丁學良等著，洪泉湖、謝政諭編，《百年來兩岸民族主義的發展與反省》，頁1-9，臺北：東大圖書公司，2002年2月。

411.〈一位尊人愛國的偉大書生〉，《中國時報》，2002年4月10日，人間副刊39版。

412.〈序：從傳統到現代的見證〉，收錄於時報文教基金會編，《近代中國的變遷與發展》，頁5-8，臺北：時報文化出版公司，2002年7月；又刊於《中國時報》，2002年7月30日，人間副刊39版；題爲〈從傳統到現代的見證〉。

413.〈朱熹的歷史世界——宋代士大夫的政治文化〉(一至七)，《當代》，第180-183、186-188期，頁60-81；100-116；53 -73；70-75；70-88；52-69；56-62，2002年8-11月、2003年2-4月。

414.〈《中國文化大革命文庫光盤》序〉，收錄於宋永毅主編，《中國文化大革命文庫目錄索引》，香港：香港中文大學中國研究服務中心，2002年。(未標頁碼，共2頁)；又刊於《北京之春》，第105期，頁76-77，2002年2月。

415.〈《兩種文化的百年思索》——回顧二十世紀科學典範下的人文研究〉，《中國時報》，2003年1月19日，40版。

416.〈猶記春風舊事〉，《中央日報》，2003年7月10日，中央副刊17版。

417.〈試論中國人文研究的再出發〉，《九州學林》，創刊號，頁9-41，2003年7月。

案：此文分上、下篇，上篇又刊於《粵海風》，2006年3期，頁9-14，2006年5月，題為〈中國人文研究的再出發〉，然文末結尾處略有不同。

418.〈《基本人權》序〉，收錄於朱敬一、李念祖，《基本人權》，頁9-17，臺北：時報文化出版公司，2003年7月。

419.〈《昨夜雨驟風狂》序〉，收錄於吳弘達，《一個人的兩個故事》，上冊，《昨夜雨驟風狂》，頁15-19，華盛頓：勞改基金會，2003年9月。

420.〈通古今之變，成一家之言——倪德衛《章學誠的生平與思想》中譯本序〉，收錄於倪德衛(David S. Nivison)著，王順彬、楊金榮等譯，邵東方校訂，《章學誠的生平與思想》，頁4-13，北京：方志出版社，2003年12月；楊立華譯、邵東方校訂，頁iv-xiii，臺北：唐山出版社，2003年12月。

421.〈文化認同與中國史學——從錢穆先生的《國史大綱》引論說起〉，《錢賓四先生百齡紀念會學術論文集》，頁437-455，香港：香港中文大學新亞書院，2003年(錄音整理未經作者審閱)；《新亞學術集刊》，第14期，頁437-447，2003年。

422.〈我摧毀了朱熹的價值世界嗎？——答楊儒賓先生〉，《當代》，第197期，頁54-73，2004年1月。

423.〈簡單的說明〉，《當代》，第198期，頁70-71，2004年2月。

424.〈治史自反錄：著譯者言〉，《讀書》，2004年4期，頁115-122，2004年4月。

425.〈赫貞江上之相思——胡適不為人知的一段情緣〉(上、下)，《聯合報》，2004年5月3-4日，聯合副刊E7版。

426.〈試說儒家的整體規劃——劉述先先生「回應」讀後〉，《當代》，第201期，頁90-99，2004年5月；《九州學林》，2卷2期，頁297-312，2004年10月。

427.〈《南宋儒學建構》序〉，收錄於何俊，《南宋儒學建構》，頁1-3，上海：上海人民出版社，2004年5月。

428.〈挽救記憶的偉大工程——《文革受難者》序〉，收錄於王友琴，《文革受難者》，頁1-5，香港：開放雜誌出社，2004年5月；又刊於《開放》，總第

210期，頁20-23，2004年6月，題爲〈挽救記憶的偉大工程——新書《文革受難者》序〉。

429.〈書中乾坤大〉，《中國時報》，2004年8月16日，人間副刊E7版。

430.〈「人生識字憂患始」——中國知識分子的現代宿命〉，《明報月刊》，39卷9期，頁106-110，2004年9月；另刊於《當代》，第219期，頁40-56，2005年11月；又收錄於康正果，《出中國記：我的反動自述》，題爲〈「人生識字憂患始」：中國知識分子的現代宿命——康正果《出中國記：我的反動自述》序〉，頁6-27，臺北：允晨文化實業公司，2005年11月。

431.〈從日記看胡適的一生——後記：Lowitz向胡適示愛〉(上、下)，《聯合報》，2004年10月5-6日，聯合副刊E7版。

432.〈從馮友蘭和龍沐勛看知識人的困境——續論中國知識人的現代宿命〉，《明報月刊》，39卷10期，頁104-109，2004年10月。

433.〈爲陳小雅編《沉重的回首》文集序——六四：未竟的民主運動〉，收錄於陳小雅編，《沉重的回首：1989天安門運動十五週年記念文集》，頁1-5，香港：開放雜誌社，2004年11月；又刊於《開放》，總第215期，頁30-32，2004年11月。

434.〈追憶與唐長孺先生的一次會談〉，《魏晉南北朝隋唐史資料》，第21期，頁25-29，2004年12月。

435.〈試說科舉在中國史上的功能與意義〉，《二十一世紀》，第89期，頁4-18，2005年6月。

436.〈《生命史學：從醫療看中國歷史》代序〉，收錄於李建民，《生命史學：從醫療看中國歷史》，頁1-13，臺北：三民書局，2005年7月。

437.〈《老子古今》序〉，《九州學林》，3卷4期，頁212-220，2006年4月；又收錄於劉笑敢，《老子古今》，頁1-7，北京：中國社會科學出版社，2006年5月。

438.〈經濟放鬆與政治加緊：試說「黨天下」的解體過程——《中國之覺醒》序〉，收錄於陳彥著、熊培云譯，《中國之覺醒：文革後中國思想演變歷程1976-2002》，頁7-28，香港：田園書屋，2006年8月。

439.〈紹熙五年朱熹出入臨安始末考〉，《嶺南學報》，新3期，頁93-119，2006年9月。

440.〈鄧小平「政治改革」的真相〉，《明報月刊》，41卷9期，頁42-47，2006

年9月。

441.〈二十年如一日的宗教奉獻精神〉，《動向》，第253期，頁30，2006年9月。

442.〈我對中國文化與歷史的追索——克魯格得獎演說〉，《當代》，第232期，頁22-27，2006年12月；《北京之春》，第164期，頁55-57，2007年1月；《中國哲學與文化》第2期，頁1-11，2007年11月，題名爲〈在2006年克魯格獎頒獎儀式上的演講〉。

443.〈《天安門》中文版序〉，收錄於史景遷著、溫洽溢譯，《天安門：中國的知識份子與革命》，頁8-13，臺北：時報文化出版公司，2007年1月；另刊於《中國時報》，2007年1月19日，人間副刊E7版，題爲〈有「序」爲證：激起巨變，也被巨變吞沒〉。

444.〈有「序」爲證：「士」與「知識人」〉，《中國時報》，2007年3月29日，人間副刊E7版。

案：此文為《知識人與中國文化的價值》一書〈自序〉之節錄。

445.〈《學術與政治——胡適的心路歷程》序〉，收錄於李建軍，《學術與政治——胡適的心路歷程》，頁3-5，香港：新世紀出版社，2007年3月。

446.〈國家不幸詩家幸——巫寧坤先生《一滴淚》〉，《當代》，第233期，頁64-75，2007年4月；又收錄於巫寧坤，《一滴淚：從肅反到文革的回憶》，頁5-16，臺北：允晨文化實業公司，2007年5月。

447.〈獲獎感懷和我的價值取向——與中國流亡知識份子談論中國〉，《開放》，總第246期，頁32-33，2007年6月。

448.〈從「必然王國」到「自由王國」——劉再復《思想者十八題》序〉，收錄於劉再復，《思想者十八題：海外訪談錄》，頁xi-xxi，香港：明報出版社，2007年6月；《聯合報》，2007年6月27-28日，聯合副刊E7版；《明報月刊》，42卷7期，頁140-144，2007年7月。

449.〈讀「反右運動五十年祭」感賦四絕句〉，《明報月刊》，42卷7期，頁20，2007年7月。

450.〈許倬雲教授蒞校任首屆「余英時先生歷史講座」講者——答謝致詞〉，《新亞生活月刊》，35卷4期，頁7，2007年12月。

451.〈我與中國思想史研究〉，《思想》，第8期，頁1-18，2008年1月；又收錄於許紀霖主编、劉擎副主編，《知識份子論叢》，第8輯，《世俗時代與超越精神》，頁151-165，南京：江蘇人民出版社，2008年12月，題爲〈中國思想

史研究經驗談〉。

案：此文原為余先生於2007年10月6日，在日本「中國學會」第59回大會上宣講的講詞，原題是〈中國思想史研究經驗談〉，後被譯者改為〈我與中國思想史研究〉。在全文之前，余先生本寫了一段「前言」，說明其基本觀點和研究取向，然此「前言」後來並未和正文合印在一起。收錄在《知識份子論叢》中之此文，余先生不但將「前言」補進去，也改回原題目。

452. 〈《朱熹的思維世界增訂版》序〉，收錄於田浩，《朱熹的思維世界》(增訂版)，頁5-14，臺北：允晨文化實業公司，2008年3月；頁1-7，南京：江蘇人民出版社，2009年9月。
453. 〈中日文化交涉史的初步觀察〉，《東アジア文化交涉研究》，別冊1号，頁3-7，2008年3月；另收入王守常、余瑾编，《龐樸教授八十壽辰紀念文集》，頁29-36，北京：中華書局，2008年12月，題作〈關於中日文化交涉史的初步觀察〉。
454. 〈《右派情踪》序〉，收錄於周素子，《右派情踪——七十二賢人婚姻故事》，頁Ⅰ-Ⅲ，香港：田園書屋，2008年3月；另刊於《北京之春》，第179期，頁78-79，2008年4月。
455. 〈學人寄語〉，《中國文化》，第1期，頁128，2008年4月。
456. 〈《周有光百歲口述》序〉，收錄於周有光口述、李懷宇撰述，《周有光百歲口述》，頁1-7，桂林：廣西師範大學出版社，2008年5月。
457. 〈《海桑集——熊式輝回憶錄(1907-1949)》序〉，收錄於熊式輝，《海桑集——熊式輝回憶錄(1907-1949)》，頁9-21，紐約：明鏡出版社，2008年6月。
458. 〈燕京末日的前期〉(一至五)，《聯合報》，2008年7月21-25日，聯合副刊。
459. 〈《啓蒙運動》序〉，收錄於彼德・蓋伊(Peter Gay)著、劉森堯、梁永安譯，《啓蒙運動》上、下冊，頁2-3，臺北：國立編輯館與立緒文化事業公司聯合出版，2008年10月。
460. 〈原「序」：中國書寫史上的一個特色〉，《清華大學學報》(哲學社會科學版)，2009年第1期，頁5-12，2009年1月。
461. 〈一個傳統，兩次革命——關於西方科學的淵源〉，《讀書》，2009年3期，頁13-22，2009年3月；又收錄於陳方正，《繼承與叛逆：現代科學爲何出現于西方》，頁vii-xix，北京：三聯書店，2009年4月，題爲〈《繼承與叛逆：現代科學爲何出現于西方》序〉。

462. 〈《血路1989》序〉，收錄於孔捷生，《血路1989》，頁7-11，香港：夏菲爾出版有限公司，2009年4月。
463. 〈唐君毅先生像銘〉，《中國哲學與文化》，第5輯，頁1，桂林：廣西師範大學出版社，2009年6月。

C. 訪談錄、對談錄

1. 〈中國在遽變中未能完全脫離傳統之流弊〉，余英時答，葉榮枝、吳婉霞、何美然訪，《明報月刊》，9卷1期，頁16-22，1974年1月。
2. 〈學術何以必須自由〉，余英時答，梁燕城、劉美美訪問，《明報月刊》，9卷4期，頁4-18，1974年4月；另刊於《人與社會》，3卷1期，頁68-75，1975年4月；《自立晚報》，1979年3月4日，3版。

   案：此文後收入《史學與傳統》，臺北：時報文化出版公司，頁125-164，1982年1月，改題為〈從中國傳統看學術自由的問題——香港明報月刊百期紀念答記者問〉。又《自立晚報》所登載的為原文節錄。
3. 〈余英時談歷史研究心得〉，應平書，《中華日報》，1977年11月14日，3版。
4. 〈余英時談史學研究〉，馮志清，《中央日報》，1978年9月12日，11版。
5. 〈時報之友夜訪余英時——朗朗乾坤含弘光大〉，郭正昭訪問、張正翊整理，《中國時報》，1979年3月15-17日，12版。
6. 〈訪余英時談傳統文化與現實政治〉，李怡，《七十年代》，第157期，頁66-78，1983年2月。
7. 〈余英時・王昭明對談〉，趙文琴等整理，《遠見》，第7期，頁41-47，1987年1月。
8. 〈余英時談：坎坷求學路，儒家在中國〉，呂武吉，《遠見》，第13期，頁163-175，1987年7月。
9. 〈衝決極權羅網的「反思」——與兩位大陸青年思想家談大陸的改革前景和思想出路〉，《聯合報》，1987年12月31日，2版；又收入《大陸的改革前景和思想出路——余英時教授與兩位大陸青年思想家對談紀錄》，臺北：聯合報，頁1-7，1988年2月。
10. 〈訪問余英時教授〉，何頻，《北京之春》，第10期，頁6-10，1994年3月。
11. 〈余英時訪談錄——要有民主的人格，才會出民主的領袖〉（一至三），張偉

國，《聯合報》，1994年8月7、9-10日，10版。
12. 〈爲了文化與社會的重建——余英時教授訪談錄〉，劉夢溪，《中國文化》（風雲時代），第10期，頁1-10，1994年8月；又分兩次刊於《明報月刊》，29卷9、10期，頁45-50、90-95，1994年9、10月。
13. 〈專訪余英時、李澤厚：中華文化重建與出路〉，《亞洲週刊》，10卷1期，頁42，1996年1月7日。
14. 〈中國人能否超越民族激情——訪余英時教授〉，李怡，《九十年代》，第322期，頁101-103，1996年11月。
15. 〈「海外學者看鄧後，人事接班爲關鍵」——余英時：共產政權將有極大變化〉，梁東屏整理，《中國時報》，1997年2月21日，4版。
16. 〈江澤民是過渡性人物——美國普林斯頓大學教授余英時談鄧後中共政局〉，金鐘訪問，《開放》，總第123期，頁30-32，1997年3月。
17. 〈1898~1989世紀交替中的中國知識分子——東西史學大師余英時、史景遷跨世紀對談〉，《聯合報》，1999年1月7-8日，3、14版。
18. 〈余英時談民族主義與共產黨〉，安琪，《北京之春》，第71期，頁71-79，1999年4月。
19. 〈直入塔中，上尋相輪神——余英時教授訪談錄〉，陳致，《明報月刊》，42卷8期，頁57-68，2007年8月。
20. 〈國學與現代學術的種種——余英時教授訪談錄〉，陳致，《明報月刊》，42卷9期，頁61-68，2007年9月。
21. 〈先秦「哲學的突破」與「巫」的傳統——余英時教授訪談錄〉，陳致，《明報月刊》，42卷10期，頁74-78，2007年10月。
22. 〈胡適自由之精神——余英時教授訪談錄〉，陳致，《明報月刊》，42卷11期，頁69-73，2007年11月。
23. 〈知識人與社會擔當——余英時教授訪談錄〉，陳致，《明報月刊》，42卷12期，頁93-97，2007年12月。
24. 〈專訪余英時：民主與中國文化是台灣最大動力〉，黃清龍，《亞洲週刊》，22卷6期，頁18-19，2008年2月10日。
25. 〈中國近代史諸問題——余英時教授訪談錄〉，趙曉明，《社會科學論壇》，2008年第2期，頁93-104，2008年2月。
26. 〈余英時訪談錄〉（一至四），邵東方採訪、史超攝像，「超星學術視頻」

(http://video.ssreader.com/playvideo.asp?id=5005),2009年6月19日發布。

二、外文之部

A. Books

1. "Views of Life and Death in Later Han China." Ph.D. Dissertation, Harvard University, 1962.
2. *Trade and Expansion in Han China, A Study in the Structure of Sino-Barbarian Economic Relations*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1967.
3. *Early Chinese History in the People's Republic of China*. Editor and principal author. Seattle: School of International Studies, University of Washington, 1981.
4. *The Power of Culture, Studies in Chinese Cultural History*. Co-editor (with Willard J. Peterson and Andrew H. Plaks). Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong Press, 1994.
5. *Changing Conceptions of National History in Twentieth-Century China*. Berlin and New York: Walter de Gruyter, 1994.
6. *Democracy, Human Right and Confucian Culture*. Oxford: Asian Studies Centre, St. Antony's College, 2000.
7. Two volumes of Professor Yu's English essays will be published at New York: Columbia University Press.

B. Articles

1. "Life and Immortality in the Mind of Han China," *Harvard Journal of Asiatic Studies* 25 (1964-65): 80-122.
2. A review article on D.C. Twitchett, *Financial Administration under the T'ang Dynasty*, *Journal of the American Oriental Society* 84.1 (1964): 71-82.
3. "The Two Worlds of *Hung-lou meng*," (tr. by Diana Yu), *Renditions – The English Translation Magazine*, The Chinese University of Hong Kong, No. 2 (Spring 1974): 5-22.
4. "Some Preliminary Observations on the Rise of Ch'ing Confucian Intellectualism,"

and Appendix: "Intellectualism and Anti-intellectualism in Chinese Intellectual History," *Tsing Hua Journal of Chinese Studies*, New Series 11.1/2 (December 1975): 105-144.

5. "Han," in K. C. Chang, ed., *Food in Chinese Culture, Anthropological and Historical Perspectives*. New Haven and London: Yale University Press, 1977, pp. 53-83.
6. "Crisis and Conflict in Han China, 104 BC to AD 9 (Book Review)," *American Historical Review* 82.3 (June 1977): 717-718.
7. "The Life and Reflections of an Early Medieval Confucian (Book Review)," *American Historical Review* 82.3 (June 1977): 718-719.
8. "The Chinese Experience (Book Review)," *American Historical Review* 85.1 (Feburary 1980): 190-191.
9. "Toward an Interpretation of the Intellectual Transition in Seventeenth-century China," *Journal of the American Oriental Society* 100.2 (1980): 115-125.
10. "New Evidence on the Early Chinese Conception of Afterlife," *Journal of Asian Studies* XLI.1 (November 1981): 81-85.
11. "Tai Chen and the Chu Hsi Tradition," in Chan Ping-leung, ed., *Essays in Commemoration of the Golden Jubilee of the Fung Ping Shan Library: Studies in Chinese Librarianship, Literature, Language, History and Arts*. Hong Kong: Hong Kong University Press, 1982, pp. 376-392.
12. "The Study of Chinese History: Retrospect and Prospect," in George Kao, ed., *The Translation of Things Past, Chinese History and Historiography*. Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong Press, 1982, pp. 7-26.
13. "The Seating Order at the Hung-men Banquet," in George Kao, ed., *The Translation of Things Past, Chinese History and Historiography*. Hong Kong: Chinese University Press; Seattle: Distributed by the University of Washington Press, 1982, pp. 49-61.
14. "Individualism and Neo-Taoist Movement in Wei-Chin China," in Donald Munro, ed., *Individualism and Holism: Studies in Confucian and Taoist Values*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1985, pp. 121-155.
15. "T'ung-ch'eng School," in William H. Nienhauser, Jr., editor and compiler, *The*

Indiana Companion to Traditional Chinese Literature. Bloomington: Indiana University Press, 1986, pp. 837-840.

16. "Morality and Knowledge in Chu Hsi's Philosophical System," in Wing-tsit Chan, ed., *Chu Hsi and Neo-Confucianism.* Honolulu: University of Hawaii Press, 1986, pp. 228-254.
17. "Han Foreign Relations," in Denis Twitchett and Michael Loewe, eds., *The Cambridge History of China*, vol. 1: *The Ch'in and Han Empires, 221 B.C.-A.D. 220.* Cambridge: Cambridge University Press, 1986, pp. 377-462.
18. " 'O Soul, Come Back!' A Study in the Changing Conceptions of the Soul and Afterlife in Pre-Buddhist China," *Harvard Journal of Asiatic Studies* 47.2 (December 1987): 363-395.
19. "The Intellectual World of Chiao Hung Revisited," *Ming Studies* 25 (Spring 1988): 24-66.
20. "Tai Chen's Choice between Philosophy and Philology," *Asia Major*, Third Series, 2.1 (1989): 79-108.
21. "Sun Yat-sen's Doctrine and Traditional Chinese Culture," in Chu-yuan Cheng, ed., *Sun Yat-sen's Doctrine and the Modern World.* Boulder & London: Westview Press, 1989, pp. 79-102.
22. "The Hsiung-nu," in Denis Sinor, ed., *The Cambridge History of Early Inner Asia.* Cambridge: Cambridge University Press, 1990, pp. 118-150.
23. "Clio's New Cultural Turn and the Rediscovery of Tradition in Asia," *A Keynote Address to the 12th Conference, International Association of Historians of Asia.* University of Hong Kong, 1991, pp. 10-30.
24. "Student Movements in Chinese History and the Future of Democracy in China," in Peter Li, Steven Mark, and Marjorie H. Li, eds., *Culture and Politics in China: An Anatomy of Tiananmen Square.* New Brunswick and London: Transaction Publishers, 1991, pp. 243-257.
25. "Foreword," in Hoyt Cleveland Tillman, *Confucian Discourse and Chu His's Ascendancy*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1992, pp. ix-xi.
26. "Roots of Moral Crisis in China Today," *Insights on Global Ethics* 2.5 (May 1992): 7-8.

27. "The Radicalization of China in the Twentieth Century," *Daedalus, Journal of the American Academy of Arts and Sciences* 122.2 (Spring 1993): 125-150.
28. "Modern Chronological Biography and the Conception of Historical Scholarship," *Chinese Historians* 6.1 (Spring 1993): 31-43.
29. "Intellectual Breakthroughs in the T'ang-Sung Transition," in Willard J. Peterson, Andrew H. Plaks and Ying-shih Yu, eds., *The Power of Culture*. Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong Press, 1994, pp. 158-171.
30. "Changing Conceptions of National History in Twentieth-century China," in Erik Lönnroth, Karl Molin, Ragnar Bjork, eds., *Conceptions of National History*, Proceedings *of Nobel Symposium 78*. Berlin and New York: Walter de Gruyter, 1994, pp. 155-174.
31. "Foreword," in Chin-shing Huang, *Philosophy, Philology and Politics in Eighteenth-century China: Li Fu and the Lu-Wang School under the Ch'ing*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, pp. ix-xv.
32. "Modernization versus Fetishism of Revolution in Twentieth-century China," in Eric Wu and Yun-han Chu, eds., *The Predicament of Modernization in East Asia*. Taipei: National Cultural Association, 1995, pp. 59-74.
33. "Zhang Xuecheng versus Dai Zhen: A Study in Intellectual Challenge and Response in Eighteenth-century China," in Philip J. Ivanhoe, ed., *Chinese Language, Thought and Culture: Nivison and His Critics*. Chicago and La Salle: Open Court, 1996, pp. 121-154.
34. "The Idea of Democracy and the Twilight of the Elite Culture in Modern China," in Ron Bontekoe and Marietta Stepaniants, eds., *Justice and Democracy: Cross-cultural Perspectives*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1997, pp. 199-215.
35. "China's New Wave of Nationalism," in Larry Diamond, Marc F. Plattner, Yun-han Chu, and Hung-mao Tien, eds., *Consolidating the Third Wave Democracies*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1997, pp. 257-264.
36. "Business Culture and Chinese Traditions — Toward a Study of the Evolution of Merchant Culture in Chinese History," in Wang Gungwu and Wong Siu-lun, eds., *Dynamic Hong Kong: Its Business and Culture*. Hong Kong: Centre of Asian Studies, the University of Hong Kong, 1997, pp. 1-84.

37. “Confucian Ethics and Capitalism,” in *The Challenge of the 21st Century: the Response of Eastern Ethics*. Asian Foundation International Symposium, Seoul, South Korea, 1998, pp. 57-77.
38. “Überlegungen zum chinesischen Geschitsdenken,” in Jörn Rüsen, ed., *Westliches Geschichtsdenken: eine interkulturelle Debatte*. Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999, pp. 237-268.
39. “Democracy, Human Rights and Confucian Culture,” *The Fifth Huang Hsing Foundation Hsueh Chun-tu Distinguished Lecture in Asian Studies*, Asian Studies Centre, St. Antony’s College, University of Oxford, 2000, pp. 1-22.
40. “Neither Renaissance nor Enlightenment: A Historian’s Reflections on the May Fourth Movement,” in Milena Doleželová-Velingerová and Oldřich Král, eds., *The Appropriation of Cultural Captial: China's May Fourth Cultural Project*. Cambridge: Harvard University Press, 2001.
41. “Reflections on Chinese Historical Thinking,” in Jörn Rüsen, ed., *Western Historical Thinking*. New York: Berghahn Books, 2002, pp. 152-172.
42. “Between the Heavenly and the Human,” in Tu Weiming and Mary Evelyn Tucker, eds., *Confucian Spirituality,* vol. 11A of *World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest*. New York: The Crossroad Publishing Company, 2003, pp. 62-80.

C. 日文文獻

1. 〈中國知識人の史的考察〉，《中國–社會と文化》No. 5，頁3-22，1990年6月。
2. 〈現代儒學の回顧と展望——明清期の思想基調の轉換から見た儒學の現代的發展〉，《中國：社會と文化》第10冊，頁135-179，1995年6月；另刊於《中國文化》(漢文學會報53號)，頁1-25，茨城縣：大塚漢文學會，1995年6月。
3. 〈西歐近代化理論とアツ”ア〉，《綜合と多樣化—新しい變動の中の人間と社會》，頁65-71，法政大學第15回國際シン木ツ”ウム，東京：法政大學出版局，1996年。
4. 〈余英時『中国近代思想史上の胡適』全訳(3)〉，城山陽宣、山田明宏譯，

《千里山文学論集》，NO. 71，頁204-173，2004年3月。

5. 〈近世中国における儒教倫理と商人精神〉，收入渋沢栄一記念財団研究部編，《比較視野のなかの社会公益事業報告集：2004年渋沢国際儒教研究セミナー》，2004年10月。
6. 〈政治環境からみた朱子学と陽明学〉，井澤耕一譯， 收入吾妻重二主編、黄俊傑副主編，《東アジア世界と儒教：国際シンポジウム》，頁3-20，東京：東方書店，2005年3月。
7. 〈政治環境からみた朱子学と陽明学——講演のための論稿〉，井澤耕一譯，收入吾妻重二主編、黄俊傑副主編，《東アジア世界と儒教：国際シンポジウム》，頁21-44，東京：東方書店，2005年3月。
8. 〈私と中国思想史研究〉，吾妻重二譯，《東アジア文化交渉研究》，別冊1号，頁103-116，2008年3月。
9. 〈中国人の生死観：儒教の伝統を中心に〉，古橋紀宏、新田元規譯，《死生学研究》，NO. 9，頁12-39，2008年3月。
10. 〈歴史における公益思想の諸相 基調講演 近世中国における儒教倫理と商人精神〉，陶徳民譯，收入陶徳民、姜克實、見城悌治、桐原健真編，《東アジアにおける公益思想の変容：近世から近代へ》，東京，日本経済評論社，2009年3月。